1 065975995

6007
.597

UNIVERSITY LIBRARY
SEP 20 1899
PRINCETON, N.J.

Library of

Princeton University.

Digitized by Google

UNIVERSITY LIBRARY,
PRINCETON, N. J.

Digitized by Google

D. W. B.

no. III.

Digitized by Google

Neues

philosophisches allgemeines

Real-Lexikon

oder

Wörterbuch der gesammten philosophischen Wissenschaften

in einzelnen, nach alphabetischer Ordnung der Kunstwörter auf einander folgenden Artikeln.

Aus verschiedenen Schriftstellern gezogen

von

Johann Christian Lossius

Professor zu Erfurt.

Zweiter Band.

Erfurt,

bei J. E. G. Rudolphi.

1804.

Digitized by Google

(RECAP)
6007
.547
v.2
1804

Digitized by Google

D.

Dämon, s. Genius.

Dankbarkeit.

Moral.

Die Dankbarkeit setzt empfangene Wohlthaten voraus; sie mögen in Dienstleistungen, oder empfangenen Gütern bestehen, und ist die Gesinnung, die empfangene Wohlthat zweckmäßig zu gebrauchen, verbunden mit dem Verlangen sich dem Wohlthäter durch Gegendienste gefällig zu machen. Sie ist entweder eine solche gegen Gott, oder gegen Menschen. Gott können wir im eigentlichen Verstande keine Gegendienste realiter erweisen. Daher wird die Dankbarkeit gegen ihn eigentlich bestehen, in der Anerkennung unserer Abhängigkeit von ihm, in Hinsicht der empfangenen Güter; daß wir kein vollkommenes Recht hatten, dieselben von ihm zu fordern, sondern nur ein unvollkommenes, sie von ihm zu erbitten. Und in der Neigung dieselben zu dem Zweck für uns und andere zu gebrauchen, wo-

130403

Digitized by Google

zu er dieselben uns gegeben hat; ihm dafür in seinen Menschen zu dienen. Die Dankbarkeit gegen Menschen verbindet zu allen freien vollkommenen und unvollkommenen Pflichten. Und verbietet alle Gesinnungen und Handlungen, wodurch wir einen Beweis geben, daß wir die Wohlthaten anderer nicht achten und nicht erwiedern wollen, als welches Aeußerungen des Undanks sind. Der Undank verräth den Willen, den Wohlthäter blos zu unsern eigennützigen Absichten zu gebrauchen. Jedoch ist das kein Undank, wenn man im Collisions-Fall dem Wohlthäter mißfällig werden muß, weil es eine ausdrückliche Pflicht von uns fordert. Denn unerlaubte oder niedrige Handlungen fordern, heißt den Titel eines Wohlthäters verwirken. Unterdessen lassen sich die Erwiederungen, die man für empfangene Wohlthaten schuldig ist, weder nach einem genauen Maasstabe bestimmen, noch können dieselben erzwungen werden. Die Gesinnung und Absicht des Wohlthäters muß mehr in Betrachtung gezogen werden, als die Wohlthat selbst. Daher sagt Ferguson sehr richtig: wäre es eingeführt, daß Erwiederungen der Dankbarkeit dürften erzwungen werden, so würde daraus folgen, daß sich Wohlthaten nicht von Darlehn, und Wirkungen der Dankbarkeit nicht von erzwungener Wiedererstattung unterschieden. Moralphil. 218.

Darlehn.

Nat. Recht.

Der Vertrag, da einer dem andern eine verbrauchliche Sache giebt, und dieser dieselbe in dem völlig gleichen Werthe wieder zurück zugeben sich schuldig erklärt, heist ein Darlehn (mutuum) im eigentlichen Verstande. Der Darlehner oder Glaubiger (mutuans s. creditor) kann seine verbrauchliche Sache einem andern

dern ganz unentgeltlich überlassen; er kann sich aber auch von dem Entlehner oder Schuldner (mutuarius s. creditor) für den überlassenen Gebrauch seiner verbrauchlichen Sache einen gewissen Nutzen ausbedingen. Man nennet diesen Nutzen allgemein Uebersatz, Zinsen, Interessen (usurae.) Wenn die geliehene Sache in einer bestimmten Geldsumme besteht, so ist dieses ein Geld darlehn, oder ein Darlehn im eigentlichen Verstande. Bei der Wiederbezahlung der entlehnten Gelder, kömmt es lediglich darauf an, daß der Darlehner, bei vorgefallener Münzveränderung (denn außer dem versteht sich die Sache von selbst) in der neuen Müntze gerade so viel an Gold und Silber, nicht mehr und nicht weniger wieder bekomme, als er in der alten Müntze gegeben hat. Wenn nicht etwas besonderes bei dem Vertrage ist ausgemacht worden. Auf die Preißveränderungen der Sachen darf deswegen keine Rücksicht genommen werden, weil der Darlehner in und mit seinen Müntzen, die er gab, nicht auch die damaligen Preiße der Sachen gab, sondern blos die Menge des Goldes oder Silb s, das in seinen Müntzen wirklich enthalten war. Die Preiße oder Waaren und Güter waren zur Zeit der Darlehnung keine Folge der Würkung des Geldes des Darlehners, sie waren also nicht sein. Wie sollte er sie also bei dem Wiederempfange seines Geldes von dem Schuldner fordern können?

Daseyn, s. Würklichkeit.

Dauer.

Metaph.

Die Dauer einer Sache ist ihre fortgesetzte Existens, und da diese durch Zeittheile geht, so kann man

6007
.597
V.2
(RECAP)
Digitized by Google

auch sagen, sie ist ein Daseyn in mehrern Zeittheilen, oder die Größe im Daseyn.

Declaration. s. Definition.

Declination.

Mathem.

Wenn man die Himmelskugel mit einem Circul theilet, welcher durch einen bestimmten Stern, und beide Pole geht; so heißt dieser die Declinations-Linie, oder der Abweichungs-Circul. Der Bogen von der Declinations-Linie, welcher zwischen dem Stern, wodurch er beschrieben und den Aequator enthalten, heißt die Declination des Sterns, oder die Abweichung des Sterns. Wird diese Abweichung von dem Aequator gegen den Süd-Pol gerechnet, so ist dieß die südliche Abweichung (Declinatio australis) Wird sie aber gegen den Nordpol bestimmt, die nordliche Abweichung (Declinatio Septentrionalis.)

Deduction.

Logic. u. crit. Philos.

Deduction überhaupt bedeutet eine Herleitung oder Beweiß, mit welchem Rechte man in dem Besitze oder Gebrauche einer Sache ist. Auf Begriffe angewendet, heißt dieselbe ein Beweis, mit welcher Befugniß man sich des Gebrauchs eines Begriffs bedient. Eine solche Deduction ist besonders nothwendig bei dem reinen Gebrauche einiger Begriffe der menschlichen Erkenntniß a priori, welcher von der Erfahrung unabhängig ist, und bei welchem man, um ihre objective Gültigkeit zu beweisen, die Erfahrung nicht zu Hülfe nehmen kann.

kann. Es ist daher eine solche Deduction von gedoppelter Art, entweder empirisch, oder transcendental. Letztere zeigt nur das Faktum an, woher der Besitz entsprungen, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion erworben worden. Erstere aber soll darthun, wie sich Begriffe a priori auf Objecte beziehen. z. B. die Categorien, und die reinen Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit. Man muß aber die transcendentale Deduction nicht verwechseln mit einer Nachforschung der ersten Bestrebungen unserer Erkenntnißkraft, um von einzelnen Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen aufzusteigen, wozu Locke die Bahn gebrochen hat, dieses nennet Kant eine physiologische Ableitung und verkennt ihren großen Nutzen keines Weges. Weil aber eine transcendentale Deduction sich keiner Abstammung aus Erfahrung bedienen kann, so ist sie von jener gänzlich unterschieden, und eine physiologische Ableitung kann niemals a priori das Recht ihrer Anwendung zeigen, sondern höchstens nur Erläuterung geben. Die reinen Anschauungen, Raum und Zeit, sind dadurch deducirt, daß gezeigt wird ihre empirische Realität, weil sie Bedingungen unseres Anschauungsvermögens und mithin auch Bedingungen aller Gegenstände sind, die wir anschauen, dadurch erhalten sie empirische Realität. Die reinen Verstandsbegriffe (Categorien) werden daher deducirt, daß sie Formen unseres Verstandes, mithin Bedingungen sind, ohne welche sich kein Gegenstand von uns denken, d. h. in einem nothwendigen Zusammenhang einer Erkenntniß, einer Erfahrung vorstellen läßt. Beide führen nur auf empirische Realität dieser Vorstellungen für Erscheinungen, nicht auf eine transcendentale für Dinge an sich selbst.

Was die Grundsätze des reinen Verstandes a priori betrifft, so bedürfen sie deswegen einer Deduction, damit

damit der Verdacht, als wenn sie blos erschlichen wären, von ihnen entfernt werde. Ein solcher Beweis muß geführt werden aus dem subjectiven Quellen der Möglichkeit einer Erkenntniß des Gegenstandes überhaupt. Was aber die Ideen der Vernunft und die Grundsätze der reinen Vernunft betrifft, so lassen sie eine solche Deduction nicht zu, weil sie auf keinen Gegenstand möglicher Erfahrung gehen. Alles was hier geschehen kann ist ihre subjective Ableitung aus den drey Functionen der Vernunft im Schließen und daß man ihre nothwendige Brauchbarkeit als regulative Maximen im Erfahrungsgebrauche des Verstandes beweist, welches man auch wohl eine Deduction nennen kann.

Hiervon ist ganz und gar dasjenige unterschieden, was man in der Logik nennet

Deductio ad absurdum.

Logik.

Dieses ist eine Beweisart. welche man daher nimmt, daß, wenn man einen Satz nicht so, wie er verlangt wird, annähme, daraus ungereimte d. h. solche Folgen fließen würden, deren Falschheit und Unmöglichkeit man schon anders woher weiß. Will nun der andere nicht offenbare Ungereimtheiten behaupten, so legt ihm ein solcher Beweis die Verbindlichkeit auf, jenen Satz, aus dem dergleichen Ungereimtheiten auf eine legale Art fließen, auf zu geben. S. Apogogischer Beweis.

Definition.

Logik und crit. Phil.

Das Wort definiren, bedeutet zunächst so viel, als die Grenzen eines Begriffs bestimmen, bis wie weit er

sich

sich erstrecket. Es ist dieselbe ein allgemeiner oder abstracter Begriff in welchem das logische Wesen einer Sache ausgedrückt ist. Und da das logische Wesen einer Sache in ihren innern, wesentlichen und nothwendigen Merkmalen besteht, so kann man auch sagen, sie ist eine vollständig deutliche Darstellung der wesentlichen Merkmale einer Sache. Der Gegenstand, welcher dadurch erklärt oder deutlicher gemacht werden soll, heißt das Definitum. Von ihr ist unterschieden die bloße Beschreibung einer Sache, wo nur einige Merkmale gedacht und angegeben werden, die aber noch nicht hinreichend sind die Sache von allen andern Dingen zu unterscheiden. Sie hat blos den Zweck die Idee von einer Sache durch Angebung mehrerer Prädicate lebhafter und wirksamer zu machen, dergleichen Zwecke die Beredsamkeit fordert. Aber auch die Philosophie muß sich oft mit bloßen Beschreibungen begnügen, weil es nicht allemal möglich ist, die wesentlichen Merkmale alle genau zu bestimmen wo gleichwohl der Begriff Deutlichkeit fordert. Unter denen wesentlichen Merkmalen einer Sache sind einige gemeinsame, andere eigenthümlich. Eine Definition muß beide angeben. Daher verlangten die Alten, sie müsse gebildet werden dadurch, daß man zu dem nächsten Geschlechte worunter das Definitum steht, den specifischen Unterschied hinzu setze. Eine Definition ist entweder analytisch, oder synthetisch. Jene, wenn ein Begriff durch die Definition nur in seine Merkmale aufgelöst und vollständig dargestellt wird; diese, wenn durch Verbindung gewisser Merkmale ein deutlicher Begriff erst erzeugt wird. Z. B. ein von vier Linien eingeschlossener Raum. Erstere, die man im engern Verstande philosophische Definitionen zu nennen pflegt, können besser nur Exposition en genannt werden, oder philosophisch analytische Definitionen; weil man doch niemals gewiß seyn kann, ob sich nicht noch mehrere, oder andere wesentliche Merkmale

male entdecken lassen, ob gleich die angegebenen zu einem gewissen Zwecke hinreichend seyn mögen. Letztere werden Declarationen genannt, sie gehen auf willkührliche Begriffe, deren Realität aber von empirischen Bedingungen abhängt. Z. B. Anemometer, wenn ich sage, daß ich darunter verstehe ein Instrument wodurch man die Gewalt der Luft messen kann, so wird der Gegenstand und dessen Möglichkeit durch diesen willkührlichen Begriff noch nicht gegeben, ich weis daraus noch nicht einmal, ob er überal einen Gegenstand habe. Daher kann seine Definition besser eine Declaration als Definition genannt werden. Die analytischen Definitionen werden auch Nominalerklärungen genannt. Hiervon sind die Sacherklärungen, Realdefinitionen unterschieden. Dieses sind die mathematisch synthetischen Definitionen, denen dieser Begriff im eigentlichsten und engsten Verstande zukommt, so daß man sagen kann, die Mathematik allein hat eigentliche Definitionen. Dazu taugen nur Begriffe die eine willkührliche Synthesis der Merkmale enthalten, welche a priori construirt werden können. Dergleichen Mathematische Definitionen können niemals irren. Denn weil der Begriff durch die Definition zuerst gegeben wird, so enthält er gerade nur das, was die Definition durch ihn gedacht haben will. Die Metaphysik und Moral hat es mit analytischen; die Mathematik mit synthetischen Definitionen zu thun. Sonst versteht man auch unter Nominalerklärungen solche, welche blos unsere Gedanken deutlich machen, daß man einen Begriff von andern Begriffen unterscheiden könne. Und unter Sacherklärungen solche, wodurch ich die Sache von andern Sachen zu unterscheiden vermag. Aus der letztern muß alles abgeleitet werden, was der Sache zukömmt, und sie reicht also zu, die Sache zu erklären. Bisweilen aber erzeugt der Gedanke die Sache, und alsdann ist die Nominaldefinition zugleich die Realdefinition. So sind alle

synthetische Definitionen, Nominal und Realdefinitionen zugleich. In der sogenannten Ontologie findet man fast lauter Nominaldefinitionen, ob sie gleich für Realdefinitionen ausgegeben werden. In der Moral hingegen kommt es mehr auf Realdefinitionen an. Von allen diesen Arten der Definitionen, hat man noch die so genannten genetischen Erklärungen unterscheiden wollen. Das sind solche in welchen die Erzeugung oder Entstehungsart des Definiti deutlich soll gemacht werden, und werden in der Philosophi am gewöhnlichsten da gebraucht wo von einer Wirkung die Rede ist z. B. Freude, Betrübniß u. s. w. man gebraucht bey ihnen des wegen mehrentheils das Wörtchen entsteht, statt, ist. Z. B. Freude entsteht ꝛc. Man muß gestehen, daß diese Art von Erklärungen in der Philosophie die unvollkommensten sind, weil sie von dem eigentlichen Wesen nichts bekannt machen, daher sie auch nur erste Begriffe, und nach Befinden charakteristische Begriffe abgeben können. In der Mathematik hingegen machen sie nicht nur wegen der besondern Beschaffenheit der Objecte derselben nicht nur die vollkommensten Definitionen aus, sondern man kann darin auch jede blos zufällige und mögliche Erzeugungsart dazu gebrauchen. Denn in dem man sich dieselbe vorstellt, bekommt man den ganzen Begriff von der Größe welche man sucht, welche sich, während der Zeit, da man sich dieselbe in Gedanken bildet, erzeugt. Eben darum nennet man auch daselbst die Definitionen, welche erklären, wie ein Ding möglich ist, ohne Unterschied Realdefinitionen, sie mögen von einer blos möglichen Erzeugungsart hergenommen seyn, oder den einzig möglichen Ursprung einer Größe aus der Zusammensetzung ihrer Theile erklären. Denn sie geben doch allezeit den Begriff von der ganzen Größe, und man zieht sie mit Recht daselbst denjenigen Definitionen vor, welche nur von etlichen Eigenschaften hergenommen sind, und die,

wenn sie gleich adäquat sind, doch entweder den Verstand nicht auf alle Eigenschaften zu führen geschickt sind, oder doch wenigstens viel schwerer werden; daher man auch die letzten in der Mathematik Nominaldefinitionen nennet, welcher Nahme ohne Zweifel so viel, als eine unvollkommenere Definition anzeigen soll. Am besten nennet man in der Philosophie nur diejenigen Genetische Definitionen, welche von der äußerlichen Entstehungsart hergenommen sind.

Deist.

Nat. Theol.

Derjenige, welcher sich Gott nach reinen anschauungsleeren Vernunftbegriffen als Urwesen, als Weltursache denkt, heißt ein Deist. Er läßt dabey unentschieden, ob Gott Weltursache aus Nothwendigkeit, oder aus Freyheit ist. Derjenige hingegen, der sich Gott als die höchste Intelligenz (aus Begriffen die aus der Natur unserer Seele entlehnt sind) und zugleich als Weltur-heber denkt, heißt ein Theist. S. Theologie.

Delegation.

Nat. Recht.

Unter die Handlungen, die den Verlust gewisser Rechte, und das Ende gewisser Pflichten unmittelbar und gerade zu bewirken, gehört unter andern die Delegation; sie besteht in der Uebernahme der Schuldigkeit des Andern auf sich selbst, oder in der Stellvertretung für den, der eine Pflicht auf sich hat, welches überhaupt Expromission, ins besondere aber Delegation heißt, wenn einer, der Delegant, an seiner Statt dem Glau-

bi-

biger, als dem Delegator, einen andern Schuldner, den Delegaten, anweißt.

Democratie.

Nat. Recht.

Dieses ist diejenige Regierungsform wo die Bürger zusammen genommen die höchste Gewalt ausüben, oder der ganze Staatskörper. Dergleichen waren vor Zeiten Athen, Argos und Carthago. Sie wird auch Freystaat genannt (respublica stricte sic dicta). Da aber, wenn eine solche Regierungsform Bestand haben soll, ein allgemeiner Wille vorhanden seyn muß, so muß auch in der Democratie eine solche Einrichtung getroffen, werden, daß, ohnerachtet der Verschiedenheit in den Willen der Einzelnen, der allgemeine Wille doch nur einer sey. Daher werden die Majestätsrechte oder höchste Gewalt im Namen des Volks durch solche Personen ausgeübt, die von dem ganzen Volke dazu gesetzt und bestimmt sind, welche es aber weder in ihren eigenen Namen thun, noch ihre Instructionen überschreiten dürfen, sondern dasjenige, was in ihren Instructionen nicht begriffen ist wiederum an das ganze Volk bringen müssen, auch dem oberrichterlichen Amte des Volks unterworfen sind. Dieses ist der Begriff welchen man mit einer democratischen Regierungsform verbindet. Sie ist nicht eine der ältesten Regierungsformen, sondern wie die Geschichte lehrt, nach Revolutionen entstanden, die von bürgerlichen Kriegen, von Empörungen und widerrechtlichen Anmaßungen herrührten. Wenn nun aber eine Nation den Ketten einer despotischen Herrschaft einmal entgangen war, und sich in dem Besitz einer Unabhängigkeit befand, die sie so eben erst auf Kosten ihres Blutes erkaufet hatte: so war sie natürlicher Weise in den ersten Zeiten der Gährung und des Enthusiasmus eher geneigt,

alles

alles umzukehren, als blos die nöthigen Abänderungen vorzunehmen. Das lebhafte und noch ganz frische Gefühl der Leiden, die sie nur noch eben empfunden hatte, stürzte sie in eine entgegengesetzte Extremität. Sie verbannete dann alle Königswürde bis auf den Nahmen selbst, richtete alle ihre Gelübde an die Göttin der Freyheit, und rief sie mit lautem Geschrey zu sich. Aber war denn die Frucht einer solchen Revolution auch würklich Glückseeligkeit? Ja, wenn der Mensch so wäre, wie er seyn sollte. Allein da lebte sichs unter jeder rechtmäßigen und gerechten Regierungsform gut. Ob der Mensch gleich zur Freyheit gebohren ist; so verträgt seine Natur doch weder die Gleichheit, noch die Unabhängigkeit. Blos im Schooße des Gesellschafts-Bandes soll er das Maas von Freyheit, das sich für ihn schickt, genießen; und das gesellschaftliche Band kann nicht statt finden ohne ein Oberhaupt, welches befiehlt, und Unterthanen die ihm unterworfen sind; ohne eine landesherrliche Macht, welche stark genug ist, die Vollstreckung der Gesetze zu bewürken und allen Widerstand zu überwinden. Diese landesherrliche Macht, die eine einige seyn muß, und durch Theilung nur geschwächt wird, sinkt auf gar nichts herab, wenn alle Glieder der Gesellschaft sie mit einander gemein haben; wenn die Glieder alle zugleich, jeder für sich, einen Theil der regierenden Macht ausmachen; wenn sie neben dem Rechte zu befehlen, auch die Pflicht haben, zu gehorchen, und eine mit dem andern dadurch vernichten, daß sie beides untereinander mengen. Eine vollkommene reine Democratie ist daher ein monströses Ding, daß sich selbst widerspricht und nichts besseres mit sich bringt, als Anarchie. Daher wird auch die bürgerliche Gesellschaft in derselben gar bald ihres Unvermögens, ihrer Unschlüssigkeit und ihrer eigenen Extremitäten müde, und sieht sich gezwungen, dem Vorsatze, daß sie die landesherrliche Gewalt, die in ihren Händen weder

Dauerhaftigkeit, noch Thätigkeit, noch Energie mehr hat, selbst ausüben wollte, zu entsagen, und selbige entweder gewissen Repräsentanten, die sie aus den angesehensten Familien erwählt, anzuvertrauen, oder sie mit einem immer stehenden Senat zu theilen. Aber auch die Republiken von gemischter Verfassung sind nicht ruhiger und glücklicher gewesen. Davon bietet Rom ein denkwürdiges Beyspiel dar. Dieses berühmte Volk erduldete alle Erschütterungen bürgerlicher Zwietracht. Bald durch die List und Staatsklugheit der Patricier, bald durch den Ungestüm von den Vorstehern (Tribunis Plebis) aufgehetzt, wurde in feindliche Partheien getheilt, griff zu den Waffen, zerfleischte das Herz des Vaterlandes, nicht für die Freyheit, sondern über die strittige Wahl eines Beherrschers, und versunk am Ende in den grausamsten Despotismus.

Demonstration. S. Beweis.

Demuth und Demüthigung.

Moral.

Demüthigung ist Niederschlagung des Eigendünkels. Demuth, liegt in der Mitte zwischen Bescheidenheit und moralischer Wegwerfung. Sie ist nicht Bescheidenheit allein, obgleich allemal damit verbunden. Denn diese ist nur gehörige Zurückhaltung bey jeder Sache, die unsern Werth betrifft. Die Demuth thut dieses auch, aber noch etwas mehr, sie läßt etwas nach von gewissen Prätensionen, die der Mensch auch ohne Uebertreibung nach gewissen Befugnissen sonst wohl machen könnte, welches man Herablassung zu nennen pflegt. Diese Prätensionen beziehen sich auf äußerlichen Rang, Vorzug und Ehre. Die Demuth verlangt nicht allein keine unverdienten Vor-

zü-

züge, mißbraucht auch diejenigen nicht welche sie würklich verdient; sondern ist vielmehr immer fertig von ihren eigenen Ansprüchen nach zu geben. Sie erkennet gern Jedermann seine schuldigen Vorzüge an ohne Eifersucht und Neid, und dieses alles aus uneigennützigen, reinen sittlichen Antriebe. Das Allgemeine, welches sowohl bey der Demuth, als bey der Herablassung gedacht wird, ist Geneigtheit, Bereitwilligkeit sich zu erniedrigen, d. i. etwas von seinen Vorzügen, Range, Stande, Ehre und Befugnissen nachzulassen. Dieselbe ist aber entweder verbunden mit einem Gefühl und mit einer Ueberzeugung der Abhängigkeit und Unterwürfigkeit, oder nicht. Im letzten Fall, wollen wir es blos Herablassung nennen. Diesen Namen hat sie besonders bey Großen in Hinsicht ihres menschenfreundlichen und leutseligen Betragens gegen Geringere. Sie besteht in einer natürlichen, freywilligen und ungezwungenen Entsagung auf die Ansprüche auf die Erweise fremder Unterwürfigkeit. Im ersten Fall wollen wir dieselbe, wenn sie mit Klugheit verbunden ist, im engsten Verstande Demuth nennen. Sie ist also die Geneigtheit mit Klugheit sich zu erniedrigen, verbunden mit Ueberzeugung und Gefühl der Abhängigkeit von Andern. Dieses Gefühl ist entweder wahr und aufrichtig, oder nicht. Im ersten Fall ist es eine ungeheuchelte, im andern Fall eine heuchlerische, verstellte Demuth, welcher mehrentheils Eigennutz oder Stolz zum Grunde liegt. In Beziehung auf das Sittengesetz, könnte das Gefühl der Schwäche, bey der, vom Sittengesetz gebotenen möglichsten Erreichung sittlicher Vollkommenheit, sittliche Armuth, oder Armuth des Herzens genannt werden, wovon das Gegentheil pharisäischer Stolz ist. Da jeder moralische Mensch Ursache hat sich seiner sittlichen Schwäche bewust zu seyn, so ist die sittliche Demuth, so wie Demuth überhaupt, Pflicht für Jedermann. Das Urtheil über den Mangel sittlicher Vollkommenheiten ist entweder

ada-

adäquat, passend, oder nicht. Im ersten Fall ist die daraus entspringende Demuth selbst eine adäquate, passende und angemessene. Im andern Fall, setzt sich der Mensch entweder zu tief herab, als wenn gar nichts sittliches Gutes an ihm zu finden sey; dann ist die Demuth übertrieben und kann in Aengstlichkeit ausarten; oder er hält mehr von sich, als er soll; dann ist sie partheyisch. Die moralische Würde in seiner Person gar nicht achten, ist Wegwerfung seiner selbst.

Denkbar.

Logik u. Metaph.

Einige Philosophen haben das Denkbare (Cogitabile) zum höchsten Geschlechte gemacht; weil unter ihm die Begriffe eines Möglichen, eines Dinges u. s. w. enthalten wären. Da sie nun auf solche Weise auch die Begriffe des Unmöglichen, des Nicht-Dinges, oder des Nichts demselben unter ordnen musten, so ließen sie so viele Bestimmungen aus demselben weg, daß er selbst beynahe unkenntlich geworden wäre. Nemlich sie verstunden darunter alles, was nur irgend durch Zeichen ausgedrückt werden kann oder quidquid aliqua enunciatione efferri potest. *) Auf solche Weise gehörte nun freylich auch ein viereckter Circul unter das Denkbare. Allein man hätte das besser enunciabile nennen sollen.

In logischer Bedeutung heißt denkbar alles, was einen Begriff giebt, was sich vorstellen läßt, und dann ist das Denkbare ein logisches Ding. Was sich nicht denken läßt, ist Nichts.

*) S. Darjes Metaph. Philos. prima.

Denken.

Logic und Psycholog.

Wenn in unserm Bewußtseyn die Merkmale einer Sache vorgestellt und in einer Vorstellung mit einander vereiniget werden; so sagt man, daß man die Sache denke. Das Vermögen zu denken ist der Verstand. Die Merkmale der Sache sind das Mannigfaltige derselben oder die Materie. Die Einheit wozu sie mit einander verknüpft werden, ist die Form. So denken wir uns in der Einheit der Vorstellung eines Körpers, das Mannichfaltige der Ausdehnung und Undurchdringlichkeit. Beides, die Materie und die Form sind selbst wiederum Vorstellungen. Denn die Seele genießt von Objekten weiter nichts, als ihre Vorstellungen, folglich stellt sie sich dieselben vermittelst der Vorstellungen vor. Es giebt daher ein mittelbares oder unmittelbares Vorstellen. Das mittelbare Vorstellen ist Denken, das unmittelbare, das Anschaun. Thiere schauen blos an, weil wir keinen Grund haben ihnen Verstand, als das Vermögen zu denken zuzuschreiben, wodurch sie dem Mannichfaltigen Einheit verschaffen könnten. In jedweden Denken nehmen wir das Gedachte als etwas zu unserm Ich gehöriges wahr. Darum sagen wir: Ich bin es, der dieses denkt und Niemand anders. Jeder Gedanke wird daher von dem: Ich denke, begleitet, welches schon in dem Bewußtseyn liegt. Die Materie oder Stoff des Denkens muß durch Erfahrung gegeben werden. Die Form aber gehet vor der Erfahrung vorher, denn sie ist die Receptivität, das Mannichfaltige zu einem Bewußtseyn zu ordnen, und ist als ein physisches Gesetz betrachtet, so alt als der Mensch selbst und mit ihm geboren. Die Allgemeinheit und Nothwendigkeit dieses Gesetzes bringt Uebereinstimmung

der

der Menschen im Denken überhaupt hervor und ist die Wurzel des sensus communis.

Da aber die Mittelursachen, wodurch die Wahrnehmung der Dinge in uns hervorgebracht wird, auf keine Weise der ersten Ursache oder dem Gegenstande der Wahrnehmung ähnlich sind: so ist es eine unrichtige Vorstellungsart, wenn man die Theorie des menschlichen Verstandes nach der Voraussetzung einrichtet, daß wir alle Begriffe von den Dingen auf eben die Art bekommen, auf welche wir aus einem Bildnisse die abgebildete Sache kennen lernen. (S. den Art. Begriff.) Man hat sich zu dieser Art der Metapher gewöhnt, daß man es für a priori erweißlich hält, daß es im Gehirn oder in der Seele, Bilder, Abdrükke oder Aehnlichkeiten von äußern Dingen geben müsse, durch deren Anschauung die Seele die Kenntnisse der Originale bekömmt und in deren Vergleichung das vernünftige Nachdenken über diese Originale besteht. Systeme, welche auf dergleichen Allegorien errichtet werden, verleiten uns, die Auslegung dieser Allegorie für eine neu erlangte Wissenschaft anzusehen. Allem Vermuthen nach ist man dadurch verleitet worden, daß man die Vorstellungen als Zeichen von gewissen bezeichneten Sachen angesehn, und dabei vorausgesetzt hat, daß das Zeichen eine Aehnlichkeit mit der bezeichneten Sache haben müsse. Allein nicht jedes Zeichen führt eine solche Aehnlichkeit bei sich. Was hat der Epheukranz vor einem Weinhause vor Aehnlichkeit mit dem Geschmack und Farbe des hier zu erfragenden Weins? Die willkührlichen Zeicher, deren die allermehresten sind, bedürfen einer Erklärung durch Gewohnheit. Unterdessen ist es sehr wahr, daß unsere Gedanken, besonders Anschauungen, Zeichen von gewissen Gegenständen sind, aber nur was das Daseyn derselben betrift. Sie sind anzusehen als Herolde und Ankündiger derselben, weiter

aber auch nichts. Die Auslegung dieser Zeichen geschiehet von Natur und ist nothwendig, so daß wir durchaus nichts ändern können, welches, wegen der Uebereinstimmung der Menschen nothwendig war. Am deutlichsten sieht man dieses bei Anschauungen und Empfindungen. Der bittere Geschmack ist nicht in der Galle, sondern in unserm Geschmacksorgane, demohngeachtet müssen wir dieses Zeichen so auslegen, daß die Galle bitter sey. Auf gleiche Art haben auch die Zeichen, wodurch wir das Daseyn und den Zustand anderer Seelen wahrnehmen, keine Aehnlichkeit mit den bezeichneten Dingen. Die Heiterkeit und Ruhe des Gesichts, müssen wir als ein Zeichen einer aufgeheiterten und ruhigen Seele ansehen, und können weder diese Zeichen, noch ihre Auslegung ändern, oder nach unseren Willen einschränken. Dieses sind die zwei physischen Gesetze, unter deren Aufsicht unsere Wahrnehmungen von der Natur sind gegeben worden.

Denken, methodisch, selbst, frey.

Logic.

Das Denken nach Regeln, ist das ordentliche oder methodische Denken. Man setzt demselben das tumultuarische, regel- oder zügellose Denken entgegen, welches mit dem Freydenken nicht einerlei ist. Dasselbe ist ein bloßes Phantasiren, ein springendes Herumschweifen der Gedanken, ein willkührliches Erhaschen und Zusammenraffen associirter Ideen, vermittelst des bloßen Besinnens. So verfertigte einer einstmalen eine Predigt. Text und Thema war gewählt. Nun giengs zur Ausarbeitung. Er gieng in seinem Zimmer auf und ab. Fiel ihm hier etwas ein, was sich in dem dritten Theil schickte, so wurde es dorthin geschrieben, oder in die Conclusion, (welche oft eher fertig war, als die Abhandlung) u. s. f.,

bis

bis der Bogen voll war. Das ordentliche Denken in seinem ganzen Umfange ist das systematische, und das Geschäft und der Zweck der allgemeinen Logic geht dahin, die Geschäfte und Vorschriften dazu vorzutragen. Die Ordnung erfodert Einheit und Zusammenstimmung des Mannichfaltigen, nicht, nach gewissen Aehnlichkeiten der Einbildungskraft oder Phantasie, sondern nach Vernunftzusammenhange, daß alles aus einem einzigen Grundsatze im Zusammenhange natürlich und wohl sich herleiten lasse. Dies ist edle Einfalt in einem Systeme. Derjenige Theil der Vernunftlehre, welcher diese Gesetze vorträgt, ist die Methodologie oder Methodenlehre. Sie vereiniget die einzelnen Arbeiten des Denkens zu einem Ganzen, in welchen Ordnung, Regelmäßigkeit und Ebenmaas herrschen. Andere nennen es Anordnung, Architektonik u. s. w. Diese Gesetze des philosophischen, systematischen Denkens müssen aus der Natur des Verstandes und der Vernunft geschöpft seyn, und sind eben deswegen nothwendig und unabänderlich. Das tumultuarische Denken, das bloße Besinnen nach dem Associationsgesetz oder phantasieren ist freilich gemächlicher und bedarf weniger Anstrengung. Daher rührt es, daß es schwer fällt, junge Leute zum ordentlichen Denken zu gewöhnen. Das Studium der Logic scheint ihnen zu weit außer ihrem Wege zu liegen, und daher setzen sie den ganzen Zweck derselben blos darin, einen Schluß in der ersten Figur machen zu lernen, fürs Denken lassen sie andere sorgen. Denn die Wenigsten studieren um ihres Kopfs willen, sondern ad panem lucrandum et Martham alendam, und davon hält sie das Studium der Logic zu lange ab.

Alle Regeln des methodischen Denkens beziehen sich auf Erfindung, Anordnung und Beweis. Wem dieses eigenthümlich angehört, heißt ein Selbst-

denker d. i. dem die Fertigkeit dazu eigen ist. Und dies ist das eigentliche Philosophieren.

Hiervon ist das Freydenken (nicht frey denken) noch unterschieden. Im engsten Verstande versteht man unter einem Freydenker einen solchen, welcher im philosophischen Nachdenken über religiöse Gegenstände, den Zwang irgend einer statutarischen Religion nicht achtet. Fromme Christen nennen einen solchen einen Freygeist.

Denkungsart, s. Charakter.

Dependenz.

Metaph.

Der Begriff der Dependenz gehört unter die Denkform der Relation. Denkt man die Beziehung der Folge auf ihren Grund, die Würkung auf ihre Ursache, so ist diese Beziehung die Dependenz. Folglich dependirt eine Sache von einer Andern, wenn sie als Folge oder Würkung von dieser anzusehen ist. Ein Ding, welches nicht anders da seyn kann, als wenn es ein anderes, von ihm verschiedenes Ding zur Ursache hat, ist ein abhängiges Ding. (ens dependens, ens ab allo) Was aber ohne eine andere Ursache würklich ist, heißt unabhängig, selbstständig. (ens a se.)

Die Dependenz kann eingetheilt werden 1) in die logische, zwischen Begriffen, Urtheilen und Schlüssen und besteht in dem Verhältniß einer Erkenntniß zu ihrem Prinzip (Principium cognoscendi.) Eine solche findet statt zwischen den Vordersätzen und ihrer Folge. Die Wahrheit der Schlußfolge dependirt von der Wahrheit der Vordersätze. Sie ist gegründet in der natürlichen Einrichtung unseres Verstandes, welcher nicht anders kann, als nach Beschaffenheit der Gründe

sein

sein Beifallgeben oder sein Verwerfen einzurichten. 2) In die metaphysische, welche durch das regulative Prinzip des zureichenden Grundes herbei geführt wird, nach welchem das Bedingte immer auf ein anders Bedingtes bis zum Unbedingten nachzuforschen gebietet, in welchem sich die Nachforschungen der Vernunft zuletzt endigen möchten. 3) In die psychologische, welche ich die Abhängigkeit der Seelen und der Geister nennen möchte, nach welcher der weniger Einsichtsvolle von dem Einsichtsvolleren, der Schwächere von dem Stärkeren, der, welcher liebt, von dem Gegenstande seiner Liebe abhängig ist. Der souveraine Kopf gebietet, der schwächere gehorcht. Ein Wort von seinen Lippen ist diesem ein Gesetz. Gleichwohl ist das Gefühl dieser Art von Abhängigkeit immer schmerzhaft, und zwar in einem höhern Grade, als das Gefühl eines geringern Grades der Sittlichkeit in Sachen der Tugend. 4) Die Abhängigkeit der Natur in der physischen Welt nach dem Caussalgesetz, oder die physicalische Dependenz, nach welcher jeder Zustand auf einen vorhergehenden nach einer Regel, alles was anhebt zu seyn, auf etwas, das vorhergegangen ist, folgt. 5) In die moralische oder in die Dependenz aus Freiheit, welche entsteht aus Anerkennung der Foderungen der Sittengesetze, als welche der Freiheit so wenig Abbruch thut, daß vielmehr derjenige welcher dem Sittengesetze gehorcht und alle seine Pflichten auf eine moralische Weise thut, allererst recht frei ist, indem er von Niemand sonst dependirt, als von Gott. 6) In die politische Dependenz, welche durch die Zwecke der Gesellschaft herbei geführt wird, nach welcher der Niedrigere von den Höhern, der Arme von den Reichen u. s. w. abhängig ist. Alle diese verschiedenen Arten lassen sich zuletzt aus einer einzigen, als aus ihrem Urquell ableiten, welches man die natürliche,

liche, angeborne Abhängigkeit, im Gegensatz der gemachten oder entstandenen nennen könnte, sie ist diejenige, welche entsteht aus dem Verhältniß zwischen uns und unsern Bedürfnissen, sowohl den höhern des Verstandes, der Vernunft und des Herzens, als auch den niedrigern unseres animalischen Theiles. Z. B. die Hülflosigkeit erstgeborner Kinder.

Description. S. Beschreibung.

Despotismus.

Nat. Recht.

Im Allgemeinen heißt jede Ungerechtigkeit gegen die Freyheit einer Person, ein despotisches Verfahren. In diesem Verstande giebt es Haus- Schul- Zeitungsdespoten u. s. w. Da liegt das Bekannte zum Grunde: sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas Im engern Verstande versteht man darunter jene Art der Alleinherrschaft, welche der Alleinherrscher mit Gewalt an sich gerissen hat, und die von der Natur gesetzten Grenzen der Staatsgewalt zum Nachtheil der Unterthanen eigenmächtig überschreitet. Die Geschichte hat zwar auch in Freistaaten Demagogen aufzuweisen, welche sich ihrer Macht zum Nachtheil des Staats bedient haben und in ihrer Art ungerechte Eingriffe in die Freyheit der Bürger thaten; allein im eigentlichen Verstande wird das Wort nur von Reichen verstanden, deren Oberhaupt ein Tyrann ist. Der wahre, gerechte Regent weis es, daß das Land nicht um seinet willen, sondern daß er um des Landes willen da ist, und handelt so, wie er denkt. Der Tyrann überredet sich umgekehrt, das Land und der Unterthan sey blos um seinetwillen da, und bedienet

dienet sich desselben zu seinen willkührlichen Zwecken als ein bloßes Mittel durch Anwendung seiner Macht. Diese vertheidigte Machiavell, und jene, welche den Regenten nur allein das Wohl des Staats zu seinem großen Zwecke anwiesen, wurden Antimachiavellisten genannt. Nach dem Aristoteles ist eine despotische Regierung eine solche, unter welcher alle Sclaven sind, und nur ein Mensch sich frey findet. Dieser herrscht nicht nach Gesetzen oder hergebrachten Verträgen, sondern nach eigenem Willen über die Völker. Die morgenländische Despoterey ist nicht nur auf eine solche Zerrüttung der Vortheile der Unterthanen gegründet worden; sondern auch unter den römischen Kayfern stieg sie bis zu Grausamkeiten. Unter der Regierung Domitians, sagt Tacitus, wurden die Tugenden zu Todsünden. Rom war voller Verräther. Der Sclav war seines Herrn Spion, der Freigelassene seines Gönners, und der Freund seines Freundes Ankläger. In diesem elendesvollen Jahrhunderten rieth der tugendhafte Mensch wohl nicht zum Laster, er muste sich aber zwangsweise dazu verstehen. Mehr Muth würde unter die Schandthaten geschrieben worden seyn. Bei den verfallenen Römern war die Schwachheit Heldenmuth. ‚Man sahe unter dieser Regierung in der Person des Senecions und des Rusticus die Lobredner der Tugenden des Thraseas und Helvidius verdammen, und diese berühmten Redner als Staatsverbrecher behandeln und ihre Schriften auf obrigkeitlichen Befehl verbrennen. Man sahe, daß berühmte Schriftsteller, wie Plinius, nur grammaticalische Werke verfertigten; weil eine jede erhabene Art von Schriften dem Tyrannen verdächtig und für den Verfasser von gefährlichen Folgen war. Die durch August, Vespasian, Antoninus, und Trajan nach Rom gelockten Gelehrten, wurden

durch

durch einen Nero, Caligula, Domitian und Caracalla daraus verwiesen. Diese Tyrannen wollten, sagt Tacitus, alles vertilgen, was Spuren des Geistes und der Tugend an sich hatte.

Selbst bey den alten Persern, sagt Helvetius, die die Niedertrachtigsten und Feigherzigsten unter allen Völkern waren, war es den Philosophen, die die Könige krönen mußten, erlaubt, daß sie ihnen an dem Tage ihrer Krönung zu wiederholten Malen folgende Worte sagen durften: Wisse, König, daß deine Gewalt sogleich an dem Tage aufhören wird rechtmäßig zu seyn, als du unterlassen wirst, die Perser glücklich zu machen. Eine Wahrheit, von welcher Trajan bei seiner Besteigung des Throns, lebhaft überzeugt zu seyn schien, indem er, der Gewohnheit gemäß, dem ersten Prator einen Degen schenkte, und zu ihm sprach: Empfange von mir diesen Degen und bediene dich desselben unter meiner Regierung, um entweder in meiner Person einen gerechten Fürsten zu vertheidigen, oder auch einen Tyrannen zu bestrafen *).

Determiniren. S. Bestimmen u. Categori.

Determinist.

Metaph.

Diejenigen, welche behaupten, die Seele werde in ihren Würkungen von fremden Ursachen bestimmt und

*) Helvetius Sur l' Esprit. Disc. III.

und nicht durch sich selbst, heißen Deterministen. Sie berufen sich theils auf die Erfahrung, theils, auf den Satz des Grundes. Diejenigen hingegen, welche die Selbstthätigkeit und Selbstmacht der Seele in ihren Handlungen vertheidigen, heißen Indeterministen. Beide beweisen ihr Thema, ohne daß sie einander widerlegen können, und Kant giebt es dem critischen Sündenfalle schuld, daß sie, besonders erstere, den Satz des Grundes ohne Befugniß auf einen intelligibelen Gegenstand anwenden und überhaupt die Seele nach solchen Gesetzen beurtheilen, die nur auf Erscheinungen passen, als von welchen sie nur allein sind bewiesen worden. Wovon in dem Artikel Freiheit ausführlicher wird gehandelt werden. Man sehe einstweilen Leibnitzens Theodicee, Tetens Versuch über den Menschen II. Th. Sittenlehre für alle Menschen, deren Verfasser der stärkste Determinist ist, der mir bekannt worden ist. Ingleichen Alexander von Joch, und Alexander von Frey.

Deutlichkeit.

Logic.

Die Deutlichkeit einer Erkenntniß beruhet theils auf der Einsicht ihres Inhalts, theils ihres Umfanges. Und so auch die Deutlichkeit ihrer Begriffe. Der Inhalt eines Begriffs ist der Inbegriff des Mannichfaltigen, oder der Merkmale die in dem Begriffe gedacht werden. Der Umfang desselben ist der Inbegriff seiner Sphäre, oder aller derjenigen Begriffe, die unter ihm enthalten sind. Das erste ist die analytische, das andere die synthetische Deutlichkeit desselben. Wenn man nemlich alle die Merkmale angeben kann, die in einem gegebenen Begriffe enthalten

ten sind, so ist der Begriff analytisch deutlich. Diese Deutlichkeit hat gewisse Grade und steigt bis zur Ausführlichkeit. Geht man nehmlich in der Zergliederung der Merkmale bis man auf ganz einfache Merkmale kommt, die sich nicht weiter auflösen lassen, so ist der Begriff ausführlich deutlich. So erfodert z. B. Abbt in seinem Buche vom Verdienst daß man unterscheide in dem Begriffe von der Stärke der Seele, 1) Muth zum Empfängniß eines großen Unternehmens. 2) Heiterkeit und Unerschrockenheit des Geistes. 3) Stetigkeit des Willens. Jedes dieser Merkmale ist so beschaffen, daß es sich von neuem zergliedern läßt. Indem er nun sagt: Dieser Muth entsteht aus der Vorstellung einer großrn Sache, verbunden mit dem Gefühl der dazu nöthigen Kräfte; zur Heiterkeit und Unerschrockenheit wird erfodert, daß eine Seele sich bei gewissen vorgesetzten Begriffen und Denkungsarten immer in der ersten Klarheit erhalte, wenn auch schon ihre Aufmerksamkeit durch neue unerwartete Vorstellungen, nicht bloß weggezogen, sondern auch der ersten entgegen gerichtet wird; die Stetigkeit des Willens besteht darinne, daß man eine Sache so lange will, bis sie ausgeführt ist, so ist dieses die Entwickelung des Begriffs und der Begriff ist dadurch ausführlich. Die synthetische Deutlichkeit besteht in der Angabe aller der Begriffe, welche unter einem gegebenen enthalten sind und macht das zweite Verfahren aus, das man mit Begriffen vorzunehmen hat. Dasselbe wird durch Bestimmung in Eintheilung eines Begriffs erhalten. Die analytische Vollkommenheit der Begriffe hat Leibnitz zuerst gewiesen und sie ist in der Folge ein wichtiges Hauptstück der Logik geworden. Locke hingegen gieng mehr dem Ursprung der menschlichen Begriffe nach. Daher hat man gesagt: Leibnitz analysirt, Locke aber anatomirt die Begriffe.

Man

Man nennt diese Deutlichkeit auch die discursive. Zum Unterschiede von der ästhetischen, welche blos darin besteht, daß man die abgezogenen Begriffe durch sinnliche Beispiele und Gleichnisse anschauend macht. S. Adäquat.

Dialektik.

crit. Philosophie.

Bei den Alten hatte dieses Wort verschiedene Bedeutungen. Im weitläuftigsten Verstande verstund man darunter den gesammten Verstands = und Vernunftgebrauch (διαλεγεσθαι). Im engern Verstande war es die Kunst mit Wahrscheinlichkeit über eine Sache zu raisonniren. Und dieses lehrten sie in ihrer Topik. Im engsten Verstande, war es die Kunst zu erfinden vermittelst der Schlüsse, und wurde mit der allgemeinen Logic für einerlei gehalten. Im Grunde aber war es nichts anders als eine Logic des Scheins. Denn die allgemeine Logic abstrahirt von allem Inhalte der Erkenntniß und hat es nur mit der Form unserer Erkenntniß allein zu thun. Sie kann uns die Objecte selbst nicht kennen lernen, auf welche die reinen Verstandsbegriffe angewandt werden können. Und ohne irgend einen Stoff für dieselben zu haben, sind sie ohne alle Bedeutung. Z. B. Substanz, Ursache ꝛc. sind reine Verstandsbegriffe. Wenn man nun nicht weiß, was für Objecten sie zukommen, so kann man sie auch nicht zu Prädicaten, dieses oder jenes Subjects gebrauchen. Also sind sie ohne Beziehung auf Dinge ganz leer. Und es verhält sich mit ihnen eben so, wie mit den barbarischen Worten: Barbara, Celarent ꝛc. in der Lehre von den 4 Figuren der Schlüsse. Wenn diese nicht auch auf das Verhältniß der Sätze in den Vordersätzen bezogen werden, so bedeuten sie

gar

gar nichts. Die Dinge sind entweder solche, die in der Erfahrung gegeben werden können, oder nicht, übersinnliche Dinge. Wenn man nun einen uneingeschränkten Gebrauch von jenen formalen Principien des reinen Verstandes macht, und sie ohne Unterschied auf Dinge bezieht, sie mögen empirisch oder nicht empirisch seyn, so wird der Gebrauch des reinen Verstandes dadurch dialectisch und das giebt einen vernünftelnden Schein. Und dieses war in der Philosophie geschehen, bis Kant diesen Schein aufdeckte und bewies, daß diese formellen Prinzipe des reinen Verstandes gar nicht auf Dinge an sich, sondern blos auf Erscheinungen können angewandt werden. Wenn man z. B. in den Ontologien der Metaphysik von den aller allgemeinsten Begriffen und Grundsätzen der Dinge gehandelt hatte, so hielt man sich nun für berechtiget, unter dieselben alles zu subsumiren, es mochten Erscheinungen oder Dinge an sich seyn. So entstunden auf leichte, aber verführerische Art, die transcentalen Somatologieen, Cosmologieen, Pneumatologieen u. s. w. Kant wollte nun diese grundlose Anmassung aufdecken in dem zweiten Theile seiner transcendentalen Logic, welche in einer Critik dieses dialectischen Scheins besteht, und von ihm transcendentale Dialectik genannt wird, nicht als eine Kunst, dergleichen Schein zu erregen, sondern den Verstand und die Vernunft vor einem solchen hyperphysischen Gebrauche jener formalen Prinzipien zu warnen, um dadurch jenes sophistische Blendwerk zu verhüten. Eben hierin liegt der Unterschied zwischen der Dialectik der Alten, als einer Dialectik des Scheins, und zwischen einer transcendentalen Dialectik als Theil der Critik der reinen Vernunft. Jene sucht den Schein hervorzubrin-

bringen; diese, ihn zu beurtheilen und den Fehler zu zeigen *).

Es geht der praktischen Vernunft auf ähnliche Art. Der Mensch fühlt in sich einen Trieb nach Glückseligkeit welche er in der Befriedigung seiner Neigungen setzt. Die praktische Vernunft schränkt diesen Hang ein, sie will ihn aber nicht vertilgen. Das soll und kann sie nicht; aber sie nimmt bey ihren Geboten gar keine Rücksicht auf ihn, ob er da sey oder nicht. Ihre Vorschriften lauten nicht so: Mensch! wenn du willst glückseelig seyn, so thue das; sondern sie gebietet absolut und unbedingt: handle aus Pflicht, unangesehn ob es Neigung genehmiget. Da erhebt sich nun eine Mißhelligkeit in dem Menschen zwischen Neigungsmäßigen- und Pflichtmäßigen Betragen, die er gern vereinigen möchte und zwar so, daß dem ersten kein Abbruch geschehe. Da sich aber die praktische Vernunft durch Neigung nicht bestechen läßt, so fängt er an gegen ihre strenge Foderungen zu vernünfteln und sie in Zweifel zu ziehen, um sie womöglich seinen Wünschen, Neigungen u. s. w. anzupassen. Da tritt denn die gemeine Menschenvernunft aus ihrem Geleiße, nicht aus einem Bedürfniß der Speculation, sondern aus practischen Gründen und geht über in das Feld der praktischen Philosophie, um daselbst Unterricht zubekommen im Betreff der sittlichen Principien in Beziehung auf die Maximen der Neigung. Daher entsteht eine Dialectik der praktischen Vernunft. **) Zweifel gegen die transcendentale Dialectik haben Tiedemann in den Hessischen Beyträgen Drittes Stück IX. Platner und Ulrich in ihren Lehrbüchern vorgetragen.

Deho-

*) Kant Crit. d. r. V. S. 61. 298. 62. 293. 333. 63. 295. ff.

**) Ebendesselben Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 23. ff.

Dichotomie.

Logik.

Eine logische Eintheilung von zwey Gliedern die einander entgegen gesetzt sind, oder ausschließen wird eine Dichotomie genannt. Hat sie drey Theilungsglieder, so ist es ein Trichotomie u. s. f. Da der Zweck der logischen Eintheilungen eines allgemeinen Begriffs die Erschöpfung der ganzen Sphäre dieses Begriffs ist, und dieses durch ein Setzen und Entgegensetzen der untergeordneten Begriffe geschieht, so sind eigentlich nur Dichotomien rathsam. Denn da zwischen Setzen und Nichtsetzen kein drittes kann gesetzt werden, so läßt sich kein dritter Begriff dazwischen schieben und die Sphäre muß dadurch erschöpft seyn. Jedes Theilungsglied kann so dann durch Unterabtheilung weiter bestimmt werden.

Dictum de Omni et Nullo.

Logik.

In der Syllogistik hielten die Alten ihr so genanntes Dictum de Omni et Nullo des Aristoteles (Analyt. Cp. IV.) für die allgemeine Schluß-Regel aller ordentlichen categorischen Schlüsse. Dasselbe hatte den Sinn: Wenn ein Prädicat allgemein von einem Subject bejahet wird, so kann man es auch von allen den Dingen bejahen, welche unter diesem Subjecte stehen. Wenn z. B. von jedem Körper gesagt wird, daß er ausgedehnt sey, so muß von dem Feuer, als einem Körper dieses auch gelten. Das war das Dictum de Omni Und, wenn ein Prädicat von einem Subject allgemein verneinet wird, so muß es auch verneinet werden können von allen, wo von das Subject gilt. Z. B. Keine ungerechte Handlung ist erlaubt. Also ist auch keine Verläumdung erlaubt. Dies war das Dictum de Nullo. Bey dieser Gelegenheit erinnert

Kant

Kant (Critik d. r. V. S. 281.) „es wäre aber ungereimt, diesen logischen Grundsatz dahin zu verändern, daß er so lautete: was in einem allgemeinen Begriffe nicht enthalten ist, das ist auch in den besondern nicht enthalten, die unter denselben stehen; denn diese sind eben darum besondere Begriffe, weil sie mehr in sich halten, als im allgemeinen gedacht wird. Nun ist doch wirklich auf diesem letztern Grundsatz, das ganze intellectuelle System Leibnitzens erbaut; es fällt also zugleich mit demselben, sammt aller aus ihm entspringenden Zweideutigkeit im Verstandsgebrauche."

Diebstahl.

Moral.

Dieses ist eine Art von Ungerechtigkeit gegen das Eigenthum eines Andern durch heimliche Entwendung desselben, und kann sowohl gerade zu, oder durch Umschweife und List geschehen.

Dienst, Dienstleistung.

Moral und Nat. Recht.

Jemanden dienen heißt etwas beytragen zur Vermehrung seiner Vollkommenheiten. Im allgemeinen sind wir verbunden Jedermann zu dienen, so viel es außer der Collision geschehen kann. Denn der Mensch ist ein Instrument in den Händen der Vorsehung das beste ihrer Geschöpfe, der Menschen zu befördern; Hier soll er kein widerspenstiges, sondern ein williges Werkzeug seyn. Er ist ein Glied der Gesellschaft. Er soll sich bemühen in seiner Art ein vortreffliches Glied derselben zu werden, und es zu seyn fortfahren. Oder wie Cicero sagte: Wir sind nicht nur für uns allein geschaffen, sondern ein Theil von uns gehört

unsern Freunden, ein Theil dem Vaterlande. Die würkliche Erweisung eines Dienstes, ist die Dienstleistung. Dieselbe geschieht entweder gegen eine Vergütung oder unentgeltlich. Das letzte ist der freie Dienst, bald Gefälligkeit, bald Wohlthat. Derselbe ist nur eine unvollkommene Pflicht, und der Andere hat nur ein unvollkommenes Recht selbigen zu fordern, er kann uns blos darum bitten. Mendelssohn drückt sich hierüber mit den stärksten Worten aus: „dergleichen Handlungen erpressen, ist eine wahre Räuberei." (S. Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum.) Unter dessen ist der Mensch doch innerlich dazu verbunden, sowohl aus den angeführten Gründen, als auch deswegen, weil das höchste Princip der Sittlichkeit solches von ihm fordert. Die Bereitwilligkeit, mit Aufopferung Andern zu dienen, ist die Dienstfertigkeit, und in wie fern sie gern Eigenthum umsonst hingiebt, Freigebigkeit. Die vergeltliche Dienstleistung ist der Lohndienst. Dieser geschieht durch Einwilligung und durch einen Vertrag, und begründet die Gesellschaft zwischen Heren und Diener, Knecht und Magd, welche für ihren Dienst einen bestimmten Lohn erhalten, und dem Dienstherrn nicht weiter. als wegen dieses ausbedungenen Lohns, ihre Kräfte zu widmen verbunden sind. (S. Gesellschaft, dienstherrliche.)

Von Gott gebraucht, nimmt das Wort, Dienst, eine ganz andere Bedeutung an. (S. Gottes-Dienst.)

Differenz, specifische.

Log.

Bei Verfertigung der logischen Eintheilungen der Begriffe heißt dasjenige Merkmal, welches zu dem Gat-

Gattungsbegriff hinzugethan wird, wodurch sich die Species von einander unterscheiden, die specifische Differenz (Differentia specifica.) Es sey das Genus, der Begriff, Gesetz, welches ein verbindlicher Satz ist. Setzt man nun das Merkmal hinzu, daß der Satz ein allgemeiner oder besonderer Satz ist, so ist dieses die Differentia specifica zwischen den beiden Begriffen: allgemeines und besonderes Gesetz.

Dilemma.

Log.

Dilemma heißt in der Logik ein Schluß, dessen Fundamental-Proposition, oder Obersatz hypothetisch-disjunctiv ist, in welchen man von der Falschheit aller disjunctiven Glieder im Consequente, auf die Falschheit des Antecedentis schließt. Dadurch wird das Antecedenz aller seiner Gründe beraubt und weil ein Satz, der gar keine Gründe mehr für sich hat, falsch ist, als falsch erklärt. Man hat dabei zu sehen, daß ein nothwendiger Zusammenhang zwischen dem Antecedenz und Consequenz, daß die disjunctiven Glieder im Consequente vollzählig und alle unstatthaft seyen. Z. B. Wenn Gott in seinen Entschliessungen veränderlich wäre: so hätte er entweder nicht alles von Ewigkeit her gewust; oder er hätte manches nicht recht überlegt; oder er änderte etwas wider die Regeln der Weißheit. Nun ist alles dreies ungereimt. Also ist es falsch, daß Gott in seinen Entschliessungen veränderlich sey.

Ding, (Ens).

Metaph.

Alles dasjenige, was als Subjekt für sich gedacht werden muß, daß es keine Bestimmung von etwas

andern ist, heißt in der eigentlichen Bedeutung ein Ding. (Ens) Es ist dieses Wort in der Philosophie sehr zweideutig, wie dieses mehrentheils der Fall ist, bey den allerersten Begriffen der menschlichen Erkenntniß. In der weitläuftigsten Bedeutung wurde es für jedes Gedenkbare (intelligibile) genommen. In dieser Bedeutung gehörte auch das Mögliche, alle Privationen und Negationen unter diesen Begriff. In engerer Bedeutung verstund man entweder alles dasjenige darunter, dem die Existenz nicht widerspricht, in dieser Bedeutung nahm es Wolf; (Ontol. §. 134.) oder, vor das, was wirklich ist. Da gehörten auch die Eigenschaften der Dinge mit dahin. Es mag diese Zweideutigkeit wohl daher rühren, das man das Wort Ens, bald als ein Participium, bald als ein Substantivum genommen hat. In der Philosophie ist diejenige die gebräuchlichste, nach welcher man einem Dinge entgegensetzt die Accidenzen oder Eigenschaften. Bei dem Plato ist der Begriff eines Dinges (ὄν) gleichfalls sehr vieldeutig. Herr Tennemann, der, wie bekannt, in der Platonischen Philosophie klassisch ist, hat diese Vieldeutigkeit mühsam aufgezählt. Es bedeutet das Wort ὄν a) ein Object einer Vorstellung. b) Ein Object, das in seinen Prädicaten unveränderlich ist. c) Ein Object, das in seinen Prädicaten wechselt; das nicht blos gedacht, sondern auch angeschauet und also mit Merkmalen vorgestellet wird, die nicht nothwendig zum Wesen des Objects gehören, und daher veränderlich sind. d) Das Positive, im Gegensatz des Negativen, oder der Inbegriff des Realen. e) Das Subject im Gegensatz seines Prädicats. f) Das Beharrliche im Gegensatz der beharrlichen Bestimmungen. g) Das was objective Realität außer der Vorstellung

hat,

hat, etwas Existirendes und was mit dem Existirenden im Zusammenhange steht. *)

Aristoteles hielt das ὄν (Ens) für einen terminum analogum, welcher denen Substanzen vorzugsweise, den Accidenzen aber nur in so fern beigelegt werden könnte, in wiefern sie in den Substanzen angetroffen würden. Das Accidenz sey nicht sowohl ens, als entis ens. Auch sey die Substanz eher als das Accidenz. (Metaph. L. VII. Cap. I)

Ein Ding ist entweder würklich oder nicht. Im ersten Fall wurde es ens actuale oder participiale; im andern ein nichtexistirendes (ens nominale) genannt, und dieses war wiederum entweder ein blos mögliches, ens mere possibile, oder potentiale, d. i. ein solches, das sich dem Würklichwerden nähert, und zwar entweder in potentia proxima, wenn die Ursache desselben bereits würklich ist; oder in potentia remota und remotissima, wenn die Reihe würklich zu werden noch nicht an ihm ist, weil seine Ursachen selbst erst die Würklichkeit erwarten.

Wenn wir etwas als ein Ding vorstellen, das keines ist, so geschieht dieses entweder wegen einer gewissen Aehnlichkeit und heißt ein ens imaginarium, oder nicht, und heißt ens fictum. Stellt man sich ein nicht würkliches Ding als würklich vor, so ist es ein bloßes Gedanken Ding (ens rationis) d. i. es hat außer dem, der sich's vorstellt, weiter kein abgesondertes Daseyn; es ist nur Etwas was vorgestellt wird. Dadurch hebt sich der Streit der Alten, über die Gedanken Dinge, nach welchen einige sie gänzlich läugneten. Denn, sagten sie, auf solche Weise müste man auch das Nicht-Ding, Nichts

*) S. System der Platonischen Philosophie. Th. II. S. 292.

und Unmögliche unter die Dinge rechnen, welches doch nicht seyn kann, indem diese das gerade Gegentheil der Dinge sind. Nichts, kann nicht Etwas seyn. Man darf nur die Begriffe und Dinge nicht mit einander verwechseln. In wiefern das Nichts als solches von dem Verstande durch seinen Gegensatz, das Etwas, vorgestellt, und so auch das Nicht-Ding durch seinen Gegensatz, des Dinges, sind sie objectiv im Verstande und also Objecte desselben, d. i. Gedankendinge als vorgestellter Widerspruch. (In solche höchst abgezogene Begriffe bringt die Armuth der Sprache, Verwirrung. Die Worte sind mehrentheils zunächst für anschauliche Dinge gemacht, für nicht anschauliche Dinge hat man sie übergetragen und zugleich ihre Nebenideen mit. Könnten wir durch Gedanken ohne Worte mit einander sprechen, gäbe es für uns eine reine Gedankensprache, ohne die Gedanken an Worte zu heften, so würde man sich besser verstehen.)

Ding an sich. (Noumenon).

Crit. Philosophie.

Dinge an sich, νοουμενα oder Verstandswesen werden entgegengesetzt den Erscheinungen, (Phaenomenon) worunter man die sinnliche Vorstellungsart einer Sache versteht, und zwar 1) blos negativ, bedeutet Ding an sich einen Begriff von Etwas überhaupt, das und so fern es nicht sinnlich angeschauet wird, einen von unserer Vorstellung verschiedenen, von Sinnlichkeit unabhängigen Gegenstand; den Gegenstand in Abstracto, der den Erscheinungen zum Grunde liegt. Z. B. Materie ist eine äußere Erscheinung, sie erscheinet uns nach unserer Sinnlichkeit unter gewissen sinnlichen Eigenschaften, der Gestalt,

stalt, Figur ꝛc. Diesen Eigenschaften muß ein Etwas zum Grunde liegen, was nicht sinnlich wahrgenommen werden kann und also Nicht = Erscheinung ist, ein für uns unbekannter, transcendentaler Gegenstand der zwar gedacht, aber weiter nicht erklärt werden kann. Einem solchen transcendentalen Dinge oder Noumenon müssen alle diejenigen Prädicate abgesprochen chen werden, welche man dem Dinge als Erscheinungen zuschreibt. Wenigstens haben wir keinen Grund ihm dieselben beyzulegen. Wir können also wohl immer sagen was es nicht ist (= x.) aber nicht was es an sich selbst seyn möge. Weil es ohne Beziehung auf unsere Sinnlichkeit gedacht wird. *) Es wird darum auch intelligible Ursache der Erscheinungen genannt. 2) Positiv, Etwas das nicht sinnlich angeschauet werden kann wie es an sich ist, ein bloßer intelligibler Gegenstand, welcher dem reinen Verstande aufgegeben wird, z. B. das Unbedingte, das allerrealste Wesen ꝛc. Sollte ein solches Wesen von uns angeschauet werden können, so müßten wir eine ganz andere Einrichtung unserer Sinnlichkeit haben als die gegenwärtige. Daher kann die Idee desselben dem reinen Verstande zwar problematisch aufgegeben, aber nicht in der Anschauung gegeben werden. Von der Beschaffenheit sind alle transcendentale Ideen, die cosmologischen, psychologischen und theologischen. Von diesen können wir keine Begriffe, weder a priori; weil die reinen Verstandsbegriffe nicht auf sie bezogen werden können, die nur auf Erscheinungen Bezug haben, noch a posteriori haben, weil sie keine Er

*) Critik d. r. V. S. 358. 372. 379. ff. 491. 104. Vergl. Ulrich Inst. Log. et Metaph. §. 147. 280. 281. Schmid Crit.

Erscheinungen sind; und wollten wir sie nach der Analogie, aus uns nehmen, so wären wir doch niemalen gewiß, ob ihnen auch so etwas, wie wir im Gedanken haben, zukomme, und ob nicht vielmehr alle diese Gedanken leer seyen. *) Der Inbegriff der Noumenen heißt Verstandeswelt (Mundus intelligibilis.) Der Inbegriff von Erscheinungen heißt Sinnenwelt (Mundus sensibilis.) 3) Im empirischen Verstande heißt: Sache an sich selbst das beständige und allgemein empfindbare an einem sinnlichen Gegenstande; Erscheinung, was von besonderer Organisation oder Lage der Dinge zu den Organen abhangt. **) Schon aus diesen angegebenen Begriffen erhellet deutlich genug, daß die critische Philosophie behaupten mußte, daß wir von den Dingen an sich nichts wissen können.

Das Gegentheil behauptet Fichte, allerdings sagt diese Philosophie, können wir die Dinge an sich erkennen. Denn wenn ich weiß, was das Ich an sich ist, so weiß ich auch was die Dinge an sich sind. Nun können wir aber das erste so gewiß wissen, als wir überhaupt wissen können, daß wir sind. Denn ich bin nur dadurch Ich, daß ich mir meiner selbst durch mich selbst bewust werden, und auf solche Art mein Seyn bestimmen kann. In den nothwendigen Selbstbewustseyn besteht mein Wesen. Dies ist aber nicht anders möglich, nämlich das Selbstbewustseyn, als durch absolute Freiheit. Mithin ist das Wesen

*) Ebend. 109. 270. ff. 693. 346. 266. 286. 264. 128. 139. Prolegom. 181. §. 14.

**) Crit. 29. 45.

sen des Ich selbst absolute Freiheit. Der wesentliche Charakter hingegen der Dinge, die Nicht-Ich sind, oder im Gegensatz gegen das Ich, besteht darinne, daß sie schlechterdings kein Bewußtseyn weder von sich selbst noch von andern Gegenständen haben; daher werden sie auch ihrer ursprünglichen Natur nach Nicht-Ich genannt *). (Sollte nicht hier ein kleiner Mißverstand zum Grunde liegen? Kant sagt: Wir können die Prädicate der Erscheinungen, oder der Dinge die uns erscheinen, durchaus den Dingen an sich nicht beilegen, und wenn wir es thun, so sind wir doch nicht gewiß, ob sie auch wirklich so etwas sind, wie wir sie uns gedacht haben, und können nicht dafür stehn, daß sie vielleicht etwas ganz anderes sind. Mithin wissen wir nur so viel von ihnen, daß sie Nicht-Erscheinungen für uns sind. Sollte denn dies nun nicht einerley seyn, mit dem seyn: die Dinge an sich sind Nicht-Ichs, oder das Gegentheil vom Ich. Wir müssen ihnen alle die Prädicate absprechen, die wir einem Ich beilegen, mithin Selbstbewußtseyn? Auch kann ich nicht umhin, wenigstens nach meiner Ueberzeugung, den Grund für Wortstreit zu halten, welchen man angiebt, um die Behauptung der critischen Philosophie zu schwächen, wo man sagt: „es sey baarer Unsinn, die Möglichkeit des Bewußtseyns, von der Einwirkung der Dinge auf die Intelligenz herleiten zu wollen. Hätte die Intelligenz nicht in sich selbst die absolute Kraft, Bewußtseyn überhaupt sowol von sich selbst, als von den Dingen hervorzubringen, oder noch bestimmter, wäre sie nicht selbst wesentlich und nothwendig bewußtseyend, ja nichts, als lauter Bewußtseyn, so wäre sie dann nicht Intelligenz, sondern bloßes Ding, und so würde durch Einwirkung eines andern Dinges auf dieses

Ding

*) S. Schad Darstellung des Fichtischen Syst. §. XVIII. S. 199.

Ding in Ewigkeit nie ein Bewuſtſeyn in demſelben und für daſſelbe entſtehen können. Die Dinge außer uns ſind alſo keines Weges der Grund unſeres Bewuſtſeyns, ſondern nur die Bedingung, die zur Möglichkeit des Bewuſtſeyns erforderlich iſt." *) Auf dieſe letzten Worte nehme ich jetzo blos Rückſicht. Und da behauptet, meines Wiſſens, die critiſche Philoſophie nichts anders, als dies. Sie ſagt nirgends, daß die äußerlichen Dinge das Bewuſtſeyn, als Urſachen hervorbrächten, ſondern daß ſie nur als Bedingungen vorhergehen müßten, wenn wir uns ihrer bewuſt werden ſollen. Die Intelligenz iſt es alſo ſelbſt, welche bey Gelegenheit der Erſcheinungen ein Bewuſtſeyn in ſich erzeuget. Wenn auch der Satz angenommen würde; daß das Weſen des Ich in dem abſoluten Selbſtbewuſtſeyn beſtehe: ſo iſt es doch nur Selbſtbewuſtſeyn. Wie mag nun aber ein Bewuſtſeyn von andern Dingen in dem Ich entſtehn, wenn dieſe ihm nicht entgegengeſetzt werden; und dies werden ſie würklich erſt dann, wenn ſie durch ein Afficiren die Gelegenheit verſchaffen. Mehr hat meines Erachtens, nicht geſagt werden wollen. Und darinne finde ich nichts Ungereimtes.

Ganz anders verhält es ſich mit den dogmatiſchen Philoſophen, welche einen ganz andern Begriff mit einem Dinge an ſich verbinden, und nach demſelben eine Erkenntniß von ſolchen Dingen zu haben vermeinen. Man verſteht da entweder dasjenige Weſen eines Dinges, wie es in einer Definition pflegt ausgedrückt zu werden, welches aber nur das bloße logiſche Weſen iſt und ganz etwas anderes als ein Ding an ſich. Da heißt Ding an ſich, weiter nichts, als das Ding wovon die Rede ſeyn ſoll, nach ſeinem Begriff genommen. Z. B. Staat an ſich, der Menſch an ſich, d. i. wenn man weiter nichts

denkt

*) S. Schad Darſtellung des Fichtiſchen Syſt. S. 209.

denkt, als das logische Wesen desselben. Es bedarf gar keiner Erwegung, daß hievon nicht die Rede sey. Oder, man vermeinet, man könne die Dinge an sich eben so durch die Verstandesbegriffe der Categorien, bestimmen, wie es bei sinnlichen Gegenständen geschehen kann, und also dadurch sie erkennen, welches aber als unstatthaft durch die Critik und als ein unrichtiger Gebrauch der Categorien erwiesen wird; indem ohne Anschauungen diese Begriffe ganz leer bleiben, und die Anschauungen dieselben uns erst leserlich und verständlich machen. Dinge an sich können aber, da sie bloße Verstandeswesen sind, nicht angeschauet werden. Mithin sind sie auch auf diesem Wege für uns nicht bestimmbar. (Vergl. Eberhards phil. Magazin.)

Dioptrik.

Mathemat.

Die Dioptrik ist die Wissenschaft von den Erscheinungen des gebrochenen Lichts. Sie erläutert dieselben durch künstliche aber leichte Erfahrungen, in welchen insonderheit auch die Brechung im Wasser und Glase gesehen wird. Sie lehrt alsdann die Figur des Glases so zu bereiten, daß dadurch das Bild auf eine im voraus zu bestimmende Art erscheinen muß, und dem Auge Hülfsmittel zum Sehen verschaffet werden. Diese Hülfsmittel schaffen die dioptrischen Werkzeuge überhaupt dadurch daß sie ein Bild der Gegenstände unter einen größern, als dem natürlichen Gesichtswinkel, zum Auge bringen. Die Dioptrik erklärt auch diejenigen Werke der Kunst, durch welche den Sinnen eine bloße Belustigung, oder außerordentlicher Anblick verschaffet, oder dasselbe auch durch gewisse Betrüge getäuscht wird, wie auch diejenigen, durch welche das Licht und Feuer der Sonne vermittelst der Strahlenbrechung zu gewissen Zwecken, gesam-

melt

melt wird. Sie giebt auch die Gründe des Versuchs an, in welchen die Diffraction oder die Zerstreuung des Lichts in verschiedene Farben bewiesen wird. Diese Diffraction giebt ein großes Hinderniß in dem Gebrauche der optischen Werkzeuge, zumal der langen dioptrischen Fernröhre. Das Licht wird nemlich, wenn es nächst dem Rande des Objectivglases durchfällt, durch denselben, wie durch ein Prisma, so in Farben zerstreuet, daß zuletzt ein farbiges und eben deswegen undeutliches Bild herauskömmt. Newton hatte schon lange als ein Mittel, um die Undeutlichkeiten der Bilder aus der sphärischen Form der Gläser zu heben, vorgeschlagen, Gläser von verschiedener Brechungskraft mit einander zu verbinden. Bey der Untersuchung dieses Vorschlags fand Dollond mehr, als was er suchte, nehmlich daß diese Zusammensetzung, auch der Undeutlichkeit des Bildes durch die Diffraction abhülfe. Nun fieng er an Fernröhre nach dieser Erfindung zu machen, versteckte aber die Sache so, daß man lange nicht wußte, warum seine Ferngläser, deren Rand nicht wie gewöhnlich, bedeckt war, keine falsche Farben spielten, bis endlich ein anderer Optiker eines seiner Objectivgläser aus dessen Hülse lösete, und seinen Kunstgriff entdeckte. Herr Euler hat durch Berechnungen und Herr Zeyher durch Versuche mit den verschiedenen Glasarten der optischen Praxis zu Hülfe zu kommen gesucht. Allein die Kunst kann noch nicht so weit kommen, als die Theorie ihr den Weg zeigt. Diese Kunst ist in den neuern Zeiten ungemein über dasjenige gestiegen, was sie in den alten war. Ihnen fehlten sogar die gemeinen Brillen und Augengläser, von welchen sich die erste Spur in das Roger Baco, eines englischen Mönchs aus dem dreizehnten Jahrhundert, Perspectiua findet. Die ersten Fernröhre mit einem Hohlglase zum Ocular sind, der gemeinen Erzählung nach, eine zufällig entstandene Erfindung der

Kin-

Kinder eines Brillenmachers in Middelburg im Anfange des vorigen Jahrhunderts. Die dabey unvermeidliche Unbequemlichkeit, daß sie einen um so viel kleinern Theil des Objects darstellen, je stärker die Vergrößerung ist, veranlaßte Keplern auf eine bessere Einrichtung der Fernröhre zu denken. Er lehrte auch in seiner Dioptrik, wie man ein auf beiden Seiten rundes Augenglas hinter dem Brennpunkt des Objectivglases anbringen könnte. Durch dieses Augenglas wird nun eigentlich das in dem Brennpunkte des Objectivglases entstehende Bild, als wie durch ein Miscroscopium betrachtet. Dem Anschein nach läßt sich also die dadurch erhaltene Vergrößerung aufs äußerste treiben. Weil aber in diesen Fernröhren so wenig Licht durch die Mitte des Objectivglases durchgelassen werden darf, so entsteht bey einer zu starken Vergrößerung, die das Augenglas schafft, Dunkelheit und Undeutlichkeit des Bildes im Auge. Man hat daher schon lange durch die Erfahrung vornehmlich ein gewisses Verhältniß der Rundung des Augenglases zu der von dem Objectivglas festgesetzt, bey welchem zwar immer mehr Vortheil in Ansehung der Vergrößerung erhalten wird; allein diese Vergrößerung nimmt nicht in eben dem Maaße zu, wie die Länge der Fernröhre, deren Verfertigung und Gebrauch dagegen so zu reden in geometrischer Progression schwerer wird. Diesen Mängeln und Schwierigkeiten half Newton zuerst dadurch ab, daß er statt des Objectivglases einen Spiegel anzubringen lehrte. Weil nun bey den Zurückwerfen keine Zerstreuung des Lichts in Farben statt hat, so kann ein solcher Spiegel ohne Verdeckung seyn, und bringt sogleich ein helleres und reineres Bild in seinen Brennpunkt, zu dessen Betrachtung folglich das Auge ein weit schärferes Ocular anwenden, und sich eine im Verhältniß der Länge des Fernrohres weit stärkere Vergrößerung verschaffen kann. Indessen läßt sich kein Metall zu den Spiegeln ausfinden, wel-

welches eben so viel Licht zurückwürfe, als durch ein wohlgearbeitetes Objectivglas durchfällt, und auch diese Vergrößerung bekömmt dadurch engere Grenzen, als es insonderheit der Astronome wünscht. Die Dollondsche Erfindung setzt nun in die Stelle der Spiegel Objectivgläser, die eines Theils den Fehler anderer Gläser in der Diffraction nicht haben, andern Theils aber mehr Licht in ihren Brennpunkt bringen, als der Spiegel bringen kann. Dem zufolge kann nun die durch das Ocular gesuchte Vergrößerung noch viel weiter als in den Spiegeltelescopen getrieben werden. Da sich in den Dioptrischen Regeln und Beobachtungen nichts annehmen läßt, das zu einer weiter gehenden Verbesserung der Dioptrik leiten könnte, so sagt Herr Büsch, kann man annehmen, daß diese Wissenschaft ihrer Vollkommenheit jetzt überaus nahe sey, und ihr nur noch dies einzige fehle, daß die Praxis die Forderungen der Theorie völlig zu erfüllen durch mehrere Uebungen in Stand gesetzt werde. Durch Fernröhre und Vergrößerungsgläser, ist uns so zu reden, eine neue Welt bekannt geworden, von welcher die Alten nichts wusten, wovon die Herschelschen Erfindungen ein redender Beweis sind. In der Katoptrik scheinen sie Erfindungen gehabt zu haben, die für uns verlohren gegangen sind, wenn sie nicht etwa, nach ihren gewöhnlichen Gefallen am Wunderbarer, uns den Gebrauch ihres Hohlspiegels prahlerhaft beschrieben haben. Wenigstens können sie es ihrer Theorie nicht zu verdanken gehabt haben. Denn wie sehr es ihnen hierinne gefehlt habe, läßt sich aus den noch standhaft geglaubten Irrthum des Aristoteles schließen, daß es keine zweifache Zurückwerfung gebe. (s. Büsch Encyclopädie.)

Diplomatik.

Hülfsmittel in der Geschichte.

Diplomata nennt man die, von den Großen der Welt ausgestellten Urkunden, wie auch die päbstlichen Bullen der mittlern Zeit, woraus die Geschichte und Gerechtsame im Geistlichen und Weltlichen, im Staats- und Lehnsrechte, insonderheit auch die Rechte der piorum corporum auszumachen, oder zu bestätigen sind. Die Diplomatik ist daher die Wissenschaft dergleichen Urkunden zu lesen, zu erklären, und ihre Wahrheit und Glaubwürdigkeit aus den Buchstaben, der Schreibart, der Zeit, dem Material, das entweder Pergament oder Papier ist, der Hand und dem Siegel zu beurtheilen. Da z. B. das Papier vom Anfange des vierzehenten Jahrhunderts recht im Gang gekommen, so ist der einzige Umstand zum Beweise der Falschheit eines Diploms hinlänglich, wenn es älter datirt und dennoch auf gewöhnliches Papier geschrieben ist.

Die Wissenschaft, die Diplomata zu lesen, zu verstehen, und zu untersuchen, ist in der Mitte des sechszehnten Jahrhunderts in Italien, Teutschland und Frankreich bei Gelegenheit mancher Rechtshändel gewisser Städte, Abteien, Klöster und anderer Corporum in die Form der Kunst gebracht worden. Die Bekanntschaft mit der Schreibart erwirbt man in der Diplomatik selbst. Sie ist für diese Zeiten noch schwerer, als für die ältern, da man insonderheit viele Abkürzungen und Monogrammen gebraucht hat. Ein ziemlich vollständiges Verzeichniß aller Schriftsteller de re diplomatica, findet sich in Barings claue diplomatica Hannov. 1757. 4. Die Untersuchung eines teutschen Diploms setzt eine Menge Kenntnisse voraus, die sich auf das teutsche Staatsrecht und das Verhältniß des Hauptes und der Glieder des teutschen Reichs beziehen, zu deren Mittheilung und Erläuterung die Schriftsteller anderer Nationen in de. ge-

gen-

genständen ihrer diplomatischen Untersuchungen nur selten Veranlassung finden.

Als einen Anhang der Diplomatik gehört auch die Sphragistik oder die Wissenschaft, die Siegel zu beurtheilen, welche den Diplomen angehängt werden, hieher. Man muß sich hüten, solche mit der Heraltik zu vermengen. Denn diese sind Siegel ganz anderer Art und ohne die Zierrathen der Wappenkunst. Auch gehören nicht die insonderheit zu unsern Zeiten so lebhaft und weit getriebenen Untersuchungen über die geschnittenen Steine der Alten, zu derselben, da sie eine antiquarische Kenntniß ausmachen. Der Gebrauch der geschnittenen Steine bey den Alten, welcher bey den Römern allererst nach ihren Asiatischen Kriegen anfieng, in welchen sie dieselben als eine Beute des Orients kennen lernten, war weit allgemeiner, als in Siegeln. (Büsch Encyklopädie.)

Directionslinie.

Physik.

Der Weg, nach welchen sich ein Cörper bewegen kann, heißt seine Direction. Die Directionslinie der Schwere ist diejenige, welche man von dem Mittelpunkte der Schwere eines Körpers auf den Horizont senkrecht ziehen kann.

Disciplin. S. Cultur.

Disciplinalphilosophie.

Crusius dachte sich die zwey Hauptheile der Philosophie, Metaphysik und Disciplinalphilosophie und nahm den Eintheilungsgrund dazu aus ihrem Object her. Der Gegenstand der erstern waren die noth-

wen-

wendigen theoretischen Wahrheiten. Der Gegenstand der letztern waren entweder die Zufälligen, oder doch practischen Wahrheiten. Er hat aber keine Nachfolger gefunden.

Discursiv.

crit. Philos

Man setzt das Discursive einer Erkenntniß entgegen der Anschauung. Ein discursiver Begriff ist das Allgemeine in einer Vorstellung, entgegengesetzt der Anschauung, und ist ein Product des Verstandes. Er bezieht sich auf ein Object durch ein Merkmal das mehrern Dingen gemein ist. Z. B Körper überhaupt; ein Individuum derselben ist Anschauung. (S. Begriff.) Discursive Urtheile sind solche, deren Evidenz aus bloßen Begriffen erhellt ohne unmittelbare Anschauung. (S. Urtheil.)

Dissonanz.

Psychologie.

Was ist Consonanz und ihr Gegentheil Dissonanz? Und, woher läßt es sich erklären, daß jene angenehm, und diese unangenehm ist? Die erste Frage steht eigentlich nur um der letzten willen an dieser Stelle. Sie ist auch längst beantwortet. Die letztere hat man sich Mühe gegeben, zu beantworten; ich halte sie aber für unbeantwortlich, wenigstens thun die bisherigen Theorien und Erklärungsarten kein Genüge.

Das Wort Consonanz, sagt ein großer Kenner des Schönen *) bedeutet ursprünglich eine solche Zusammenstimmung mehrerer Töne, die nichts widriges hat. (Mithin wird Dissonanz eine solche Verbindung der

*) Sulzer Theorie der schönen Künste. 1. Th. S. 224 Ausg. in 4.

der Töne seyn müssen, die etwas widriges hat.) Folglich eben das, was sonst durch das griechische Wort Harmonie ausgedrückt wird. Es wird aber mehrentheils in einer etwas engeren Bedeutung genommen, um eine angenehme, oder wenigstens eine im Gehör nichts widriges bewürkende Zusammenstimmung zweier gleichklingenden Töne anzuzeigen. Auch sind seine Bemerkungen sehr richtig. 1) Daß die vollkommenste Consonanz sich in den Tönen zeige, die einerlei Höhe haben. 2) Daß die unerträglichste Dissonanz in denen Tönen liege, die in Ansehung der Höhe um eine Kleinigkeit von einander unterschieden sind. 3) Daß das Widrige des Dissonirens immermehr abnehme, je weiter die Zahlen, die das Verhältniß der Töne ausdrükken, von der Gleichheit abweichen, bis es endlich auf einem gewissen Verhältniß ganz verschwindet ꝛc. Die Dissonanz entsteht also aus etwas Widersprechenden in der Empfindung, die etwas ähnliches mit der Widrigkeit zu haben scheint, die wir bey Sachen empfinden, die das nicht sind, was sie nach unserm Urtheil seyn sollen. Das Widrige bey der Empfindung des Mißklangs ist Erfahrungssache und wird nicht bezweifelt. Es zeigt sich sogar bey Thieren. Eine Menge von Erfahrungen dieser Art findet man bey Schriftstellern, welche Kausch in seiner lesenswürdigen psychologischen Abhandlung, über den Einfluß der Töne gesammelt hat.

Aber dieses Widrige, woher? Sollte dieses genau erklärt werden können, so müßte man die Wellenförmigen Schwingungen in der Luft, welche durch die Instrumente hervorgerufen werden, genauer erklären, die Nerven des Gehöres und überhaupt das Nervensystem des menschlichen Körpers besser kennen und nun das Caussalverhältniß auf die Natur des Geistes bestimmen können. So lange dies nicht möglich ist,

ohne

ohne zu Hypothesen seine Zuflucht zu nehmen, ist es besser zu sagen, es ist so, weil es so ist, oder daß man bey der bloßen Erfahrung stehen bleiben müsse, ohne das eigentliche Wie? und die Grundursachen angeben zu wollen, wie überhaupt Töne eine verständliche Sprache für's Herz des Menschen seyn und werden können. Schöner sagt dieses Herder „das war gleichsam der letzte mütterliche Druck der bildenden Hand der Natur, daß sie allen das Gesetz mitgab: empfinde nicht für dich allein, sondern dein Gefühl töne, — — deine Empfindung töne deinem Geschlechte einartig, und werde also von allen, wie von Einem mitfühlend vernommen. — Diese Seufzer, diese Töne sind Sprache. Es giebt also eine Sprache der Empfindung, die unmittelbares Naturgesetz ist." *) Zwar sollen diese Worte nur von einer Sprache der Empfindung in ihrem Zusammenhange verstanden werden, aber ich kann sie hier als ein Resultat betrachten, welches aus der Untersuchung über das Angenehme der Consonanz und das Unangenehme oder Widrige in der Dissonanz hervorgeht, nämlich sich damit zu beruhigen, zu sagen, es ist Gesetz der Natur, worüber sich weiter eben so wenig raisonniren läßt, als über die Gefühle des Geschmacks oder Geruchs, woher es komme, daß uns der Zucker süß schmeckt, und der Rosengeruch angenehm ist. Alle Versuche, die Sache aufzulösen, beweisen dies zur Genüge. Man hat nämlich den Wohlklang und Mißklang entweder unter die Gesetze des Angenehmen und Unangenehmen, des Wohlgefälligen und Mißfälligen subsumirt und sie entweder mit Rousseau aus dem Vervollkommnungstriebe, oder mit Home aus einem Gefühl

*) Ueber den Ursprung der Sprache.

Gefühl der Ordnung *), oder mit Sulzer aus dem Erweiterungstriebe **) zu erklären versucht; oder man hat es mit Bonnet, aus der Natur der Nerven und Fibern des menschlichen Körpers ***), oder mit Kausch aus dem Associationsgesetze erklären wollen. Allein alle diese Hypothesen schieben die Frage nur etwas weiter hinaus, beantworten aber den Hauptpunct nicht, welcher am Ende bey der Frage stehen bleibt: Warum ist das, was den Erweiterungstrieb befriediget, angenehm und das Gegentheil unangenehm? Und woher kommt es, daß Harmonie dies leistet und Disharmonie das Gegentheil. Hier geht man in einem immerwährenden Cirkel herum; ob es gleich nicht zu läugnen ist, daß im gewissen Verstande der erwiesene Erweiterungstrieb weiter geht, als alle vorhergehende Hypothesen, wenn man ihn etwas weiter hinauf so erklärt: Der Trieb zur Thätigkeit ist ein Grundfaktum der Natur des Menschen; alles nun, was diesen Trieb frey macht, ihn befördert, oder zu befördern scheinet, ist angenehm; alles hingegen was ihm entgegen steht, hindert, oder zu hindern scheinet, ist unangenehm. Allein, wenn man nun zeigen soll, wie? und warum? Harmonie oder Disharmonie dieses leiste, so sind wir am Ende. Mit Bonnets Hypothese gieng es nicht besser. Erstlich nahm er im Gesichtsnerven sowol, als im Gehörnerven eben soviel besondere Fibern an, als es Farben und Töne giebt, welches unerweislich war. Zweitens sagt er: Die Harmonie besteht in einer gewissen Folge oder Verbindung der Bewegungen in verschiedenen Organen von sinnlichen Fibern. Es giebt also unter den verschiedenen Ordnungen sinnlicher Fibern

*) Grundsätze der Critik. Th. 1. S. 31.

**) Vermischte Schriften. S. 65.

***) Analyse der Seelenkräfte. S. 213. ff.

bern ein ursprüngliches Verhältniß, kraft dessen sie eine gewisse Consonanz, oder ein gewisses relatives Vergnügen, je nachdem sie erschüttert werden, hervorbringen. Aber worinne besteht diese Erschütterung, und wie vermag sie Vergnügen, hervorzubringen in einem Gemüthe? Bonnet bekennet hierinne seine Grenzen, „wir können dieses eben so wenig sagen, als wir sagen können, warum die Erschütterungen eine gewisse Ordnung von Fibern, eine gewisse Empfindung hervorbringen.

Die neueste Erklärungsart, die mir bekannt ist, ist die des Hrn. Kausch aus dem Associationsgesetze. Er sagt in der angeführten Schrift: gewisse Verbindungen der Töne sind geschickt durchgängig lustige, und andere durchgängig traurige Neigungen bey uns hervorzubringen. Welches ist die physische Ursache hievon? In der Erklärung dieses Phänomens liegt der Grund zu der metaphysischen Theorie der ganzen Musik." Dies ist erwartungsvoll. Er erklärt nun dieses Phänomen aus dem Associationsgesetz. Der Ton erinnert, und auf die Erinnerung folgt Leidenschaft. Klägliche, heulende und jammernde Töne, coexistiren immer mit solchen Dingen, deren jedes in unserer Seele mit traurigen Empfindungen zu coexistiren gewohnt ist. Hierauf wird sogleich vermöge des Associationsgesetzes die klägliche Empfindung rege, welche diese jammernden Töne sonst pflegten hervorzubringen. Allein 1) die Association ist nur eine Folge des Mißklangs und erklärt die Natur desselben selbst nicht. 2) Das Ohr ist es eigentlich in welchem die Dissonanz tönet, oder nachgeahmt wird, hier ist sie einer schmerzhaften körperlichen ähnlich und damit hängt das Associationsgesetz in keinem Betracht zusammen. 3) Dissonanzen sind ursprünglich und nicht erst gemacht, welches letztere doch seyn müßte, wenn sie von Association herrühren sollten. 4) Wir würden also von Dissonanzen nicht eher etwas wissen, als

bis das Associationsgesetz uns solches gesagt hätte, daß es eine solche sey, welches gegen alle Erfahrung ist, und endlich 5. würden Menschen, bei denen keine gleiche Coexistenz der Dinge vorhergegangen ist, die Dissonanzen nicht als Dissonanzen finden, welches abermals gegen die Erfahrung ist. Es wird also wohl dabei sein Bewenden haben müssen, daß der letzte Grund in einer uns ganz unbekannten innern Einrichtung unseres Gehörorgans enthalten sey. S. Rousseau Dictionaire de Musique. T. I. Art. Harmonie. Daniel Webb's Betrachtungen über die Verwandtschaft der Poesie und Musik, aus dem Englischen von Eschenburg. Brown's Betracht. über Poesie und Musik. Aus dem Englischen von Eschenburg. Harris Abhandlung über Kunst, Musik, Dichtkunst und Glückseeligkeit.

Disparata.

Logik.

In logischer Hinsicht nennet man Begriffe, welche einander ausschließen, entgegengesetzte Begriffe. Die Ausschließung derselben ist aber mancherley. Entweder schließen sie einander der Gestalt aus, daß wenn gesetzt wird, ein Individuum generis gehöre zu der einen Species, es nicht auch zu der andern gehören kann, wenigstens nicht in eben der Absicht, ob sie gleich in einerley Subject zugleich seyn können. Dann heißen sie logisch entgegengesetzte Begriffe (opposita logica) z. B. Verstand und Wille. Denn man will nicht mehr sagen, als daß diejenige Kraft, welche der Verstand ist, nicht auch der Wille seyn könne; nicht aber, daß diejenige Kraft, welche verständig ist, nicht auch zugleich einen Willen haben könne. Oder sie sind dergestalt entgegengesetzt, daß sie nicht zugleich in einer

Sub-

Subſtanz ſeyn können. Z. B. Tugend und Heucheley. Dann heißen ſie reale entgegengeſetzte Begriffe. (opposita realia.) Wenn ſie hiernächſt ſo beſchaffen ſind, daß ſie nicht nur nicht zugleich, ſondern auch nicht einmal nach einander einem Subjekte zukommen können, ſo nennet man ſie mit einem beſondern Namen Diſparata. Z. B. Etwas ewiges und etwas Zufälliges.

Diſpenſation.

Moral.

Diſpenſation iſt ein Wille des Geſetzgebers, da er einen, welcher dem Geſetze unterworfen iſt, und in einem Falle, in welchem er ihm unterworfen iſt, der Geſtalt davon ausnimmt, daß er das Gegentheil, ohne ſich eine moraliſche Schuld zuzuziehn, thun darf. Gehet aber einem ein Geſetz nicht an, ſo iſt hier auch von keiner Diſpenſation die Rede. Ingleichen iſt es keine Diſpenſation, wenn einer von dem Geſetzgeber ausdrücklichen Befehl bekommt, etwas zu thun, was er ſonſt nicht thun dürfte. Von den ſchlechterdings nothwendigen Geſetzen der Natur giebt es gar keine Diſpenſation; weil ſie ſonſt aufhören würden nothwendige Geſetze zu ſeyn.

Diſputiren.

Logik.

Das Diſputiren iſt eine, von zweien zugleich angeſtellte Unterſuchung der Wahrheit, da einer von beiden das Gegentheil von dem, was der andere ſetzt, zu behaupten ſuchet, welcher der Opponent und der Andere Reſpondent oder Defendent genannt wird. Erſterer hat zur Abſicht die Widerlegung und gebraucht die Vertheidigung ſeiner Meinung als ein Mittel dazu. Letzterer hat die Vertheidigung ſeiner Meinung zum

Zweck. Die Sache ſelbſt, worüber geſtritten wird, heißt der Streitpunkt. Man kann opponiren entweder durch den Weg der zweifelnden Verneinung, oder durch Gegenbeweis. Das erſte geſchieht durch Entkräftung der Beweisgründe des Reſpondenten. Das letztere, wenn man ſich zum Zweck macht, ausdrücklich zu behaupten, daß die Meinung des Gegners falſch, oder gar unmöglich ſey. Eine gründliche Logik, Einſicht, und Bekanntſchaft mit der Materie worüber diſputirt wird und Fertigkeit in der Sprache, werden viele Regeln entbehrlich machen. Den Nutzen des Diſputirens drückt Bako in ſeinem Buche, de augmentis scientiarum, mit folgenden wenigen Worten aus: Disputatio promtum et facilem reddit.

Diſſimuliren. S. Verſtellung.

Diſtanz.

Wenn zwiſchen zwey Dingen ein drittes geſetzt werden kann, daß ſie beide unverrückt bleiben, ſo hat man geſagt, daß ſie von einander abſtünden. (Distant). Und die Diſtanz iſt die kürzeſte gerade Linie zwiſchen zwei von einander abſtehenden Dingen. Wenn ſich aber zwey Dinge in ihrer Oberfläche berühren, ſo grenzen ſie aneinander an. (Contigua). Daraus folgt daß es keine actionem in objectum distans gebe; weil ein Ding da gegenwärtig ſeyn muß, wo es würken ſoll.

Diversa.

Logik

Verschiedene Dinge (Diuersa) werden diejenigen genannt, welche man nicht für einander substituiren kann. Es geschieht dieses entweder der Sache nach, oder den Begriffen nach. Jenes heißen realiter verschiedene Dinge; dies, logisch verschiedene Dinge. Die letztern sind entweder gänzlich, oder nur zum Theil verschieden. Die totalverschiedenen sind es wiederum entweder durch sich selbst, oder zufälliger Weise. Z. B. Mensch und Stein sind totalverschieden. Der Mensch und Verstand sind zwar auch verschiedene Begriffe, aber nur zufälliger Weise, weil der eine durch eine logische, der andere durch eine metaphysische Abstraction entstanden. Setzt man nun den Begriff des Subjects hinzu, damit beide durch die logische Abstraction entstehn; so sind sie subordinirt und ich kann sagen: Der Mensch hat Verstand.

Division. (Eintheilung logische).

Logik.

Unter einer logischen Eintheilung versteht man eine adäquate Auseinandersetzung aller der Begriffe, welche unter einem höhern enthalten sind. Die engern oder untergeordneten Begriffe sind entweder wahre Arten (Species) oder nur untergeordnete Begriffe, keine Species. Und weil denn der Begriff, welcher eingetheilt werden soll, allemal weiter ist und etwas undeterminirtes seyn muß, welches durch das, was in dem engern Begriffe hinzukommt, fernere Determination erhält; so kann man auch sagen: eine Eintheilung ist die Vorstellung eines allgemeinen Begriffs, mit allen den möglichen Determinationen, die ihm zukommen können. Man theilt sie in nominal- und real-Eintheilungen. Jene ist diejenige, da man sich die möglichen Bedeutungen eines vieldeutigen Wortes vorstellt.

stellt. Diese ist eine solche, da man sich die, unter einem abstracten Begriffe enthaltenen untergeordneten Begriffe vorstellet. Der allgemeine Begriff, welcher eingetheilt wird, ist das Totum dividendum, die untergeordneten Begriffe sind die Theilungsglieder, und dasjenige Merkmal oder derjenige Punkt, bey welchen sich die Theilungsglieder von einander trennen, ist der Eintheilungsgrund. Diesen genau zu bestimmen ist eine Hauptsache; weil keine Eintheilung ohne gehörigen Eintheilungsgrund darf gemacht werden. Ist der Eintheilungsgrund ein innerer, d. i. ein solcher, wo man ein inneres Merkmal des allgemeinen Begriffs innerlich bestimmt hat, so sind die daher entstehenden untergeordneten Begriffe wahre Species; ist derselbe aber ein äußerer, welcher entweder aus einer objectivischen Beziehung oder von Raum und Zeit, oder der Dependenz des einen von dem andern hergenommen ist ꝛc. so sind die untergeordneten Begriffe keine wahren Species, sondern nur untergeordnete Begriffe, bisweilen auch nur bloße Beziehungen und Verhältnisse. Z. B. Ein Subject verhält sich entweder thätig oder leidend. Einige haben solche Theilungsglieder logisch entgegengesetzte genannt (Opposita logica) und jene, reale entgegengesetzte (opposita realia). Die Logik verlangt daß 1) der Begriff des eingetheilten Ganzen allen Theilungsgliedern zukommen müsse, nehmlich bei Realdivisionen. 2) Daß die Eintheilung vollständig. 3) Daß der Eintheilungsgrund wesentlich sey. Eintheilungen bei einem und ebendemselben allgemeinen Begriffe, welche aus verschiedenen Eintheilungsgründen entstanden sind, heißen Nebeneintheilungen (Codiuisiones). Werden aber die Theilungsglieder ferner eigetheilt, so entstehen Untereintheilungen. (Subdiuisiones). Viel gutes hat Platner hierüber gesagt. S. phil. Aphorismen. S. 177. §. 590. ff. Wenn

man

man die Unterarten einer Gattung aus Erfahrung kennt, so ist die Eintheilung empirisch; sind sie aber als Möglichkeiten zufälliger Beschaffenheiten in dem Wesen der Sache gegründet, so ist die Eintheilung philosophisch.

Doctrin der Urtheilskraft.

Crit. Philosophie.

Das Vermögen der Urtheile heißt Urtheilskraft, oder das Vermögen zu untersuchen, ob etwas unter einer gegebenen Regel stehe oder nicht. Die allgemeine Logik abstrahirt von aller Materie und sieht auf die bloße Form; dieselbe kann sie analytisch zergliedern. Daher kann sie für die Urtheilskraft auch keine Regeln geben, sondern diese will nur geübt seyn. Im transcendentalen Gebrauche aber zeigt es sich, daß die Urtheilskraft oft in den Fehler fällt, über Dinge zu urtheilen, worüber es ihr nicht gebührt, oder sie unter Regeln zu subsumiren, darunter sie nicht gehören. Die transcendentale Logik maßt sich daher das Recht an, die Urtheilskraft im Gebrauche des reinen Verstandes durch bestimmte Regeln zu berichtigen und zu sichern, um die Fehltritte derselben in diesem Felde zu verhüten. Sie kann dieses auch vorzugsweise vor der allgemeinen Logik darum, weil die transcendental Philosophie, davon sie ein Theil ist, von Begriffen handelt, die sich a priori auf ihre Gegenstände beziehen. Folglich kann sie auch die Kennzeichen angeben und die Bedingungen zeigen wie im allgemeinen Gegenstände in Uebereinstimmung mit jenen Begriffen gegeben werden können. Z. B. Der Begriff der Caussalität ist ein reiner Verstandsbegriff, den wir in der Erfahrung nicht anschauen können. Die gemeine Erfahrung kann wohl Beyspiele suchen den Begriff zu erläutern, aber Beyspiele

spiele sind der reine Verstandsbegriff nicht selbst. Wie kommt es nun, daß ein solcher reiner Verstandsbegriff, welcher gar nichts empirisches mit sich führet, auf Erscheinungen angewandt werden kann? Reine Verstandsbegriffe und empirische Anschauungen sind ganz heterogene Dinge. Wie ist es nun möglich und begreiflich, daß reine Verstandsbegriffe auf Erscheinungen angewendet werden können? Die Wissenschaft, welche dieses ausführt, heißt nach Kant die transcendentale Doctrin der Urtheilskraft, oder Analytik der Grundsätze. Sie zerfällt in zwey Hauptstücke. Das erste handelt von der sinnlichen Bedingung, unter welcher reine Verstandsbegriffe allein gebraucht werden können. S. Schematismus. Das zweyte von den synthetischen Urtheilen, welche aus reinen Verstandsbegriffen unter diesen Bedingungen a priori fließen, und allen übrigen Erkenntnissen a priori zum Grunde liegen. *)

Dogma.

crit. Philosophie.

Ein direkt synthetischer Satz aus Begriffen heißt ein Dogma. Synthetische Sätze, setzen ein Prädicat, das nicht schon im Begriffe des Subjects enthalten ist, sondern anders woher erkannt werden muß. Nun ist aber die ganze reine Vernunft durch Ideen gar keiner synthetischer Urtheile fähig, welche objective Gültigkeit hätten, weil sie ihren Ideen kein adäquates Object unterlegen kann. Z. B. Die Idee des absolutnothwendigen Wesens. Folglich enthält die ganze reine Vernunft in ihrem blos speculativen Gebrauche dem

*) Kant Crit. S. 132. — 137. ff.

dem Inhalte nach gar keine Dogmate. Durch Verstandsbegriffe kann sie zwar sichere Grundsätze errichten, aber nicht direct aus Begriffen, sondern nur indirect durch Beziehung der Begriffe auf mögliche Erfahrung. Das sind aber keine Dogmate, sondern Lehrsätze, wie etwa der Satz des Grundes. Folglich kann es hier auch keine dogmatische Methode geben, ob sie gleich systematisch seyn kann. Man hat ihr zwar ein solches dogmatisches Gewand geliehen, um ihr das Ansehn der Gründlichkeit zu geben auch ihrem Inhalte nach; allein sie ist der Natur der Sache nach ganz unschicklich und dienet mehr zur Täuschung und zu einer Verbergung der Irrthümer. Gleicher Gestalt können analytische Sätze auch nicht wohl Dogmate heißen, weil sie die Erkenntniß nicht erweitern und weiter nichts aussagen, als was schon im Subjecte mit ist gedacht worden. Es bleibt daher weiter nichts übrig, als daß nur die Mathematik solche direct-synthetische Sätze enthalte, nur mit dem Unterschiede, daß sie nicht aus Begriffen, sondern durch die Construction der Begriffe erweißlich und apodiktisch gewiß sind. Diese werden aber nicht Dogmate, sondern Mathemate genennet. Auch kann man Sätze, welche aus Erfahrung geschöpft sind, nicht Dogmate nennen, weil ihnen jene apodictische Gewißheit der directsynthetischen Urtheile *) mangelt, als welche Erfahrung niemals geben kann.

Dogmatischer Beweis. S. Beweis.

Dog-

*) Kant Crit. S 736. 113. Snell über Criticismus in Vergleichung mit Dogmatismus.

Dogmatism.

Crit. Philosophie.

Aus dem vorhergehenden Artikel, vom Dogma, erhellet, daß die Vernunft in ihrem speculativen Gebrauche gar keine directsynthetischen Sätze, oder Dogmate aufweisen könne. Gleichwohl hat es für sie ein großes Interesse über die Dinge an sich mit Gewißheit abzusprechen, und es ist solches in allen Ontologien, Cosmologien, transcendentalen Psychologien ꝛc. in der Leibnitz Wolfischen Philosophie geschehen. Man überredete sich von den Dingen an sich dergleichen directsynthetische Sätze aus Begriffen aufstellen und erweisen zu können, und dadurch würklich erwiesen zu haben, daß man nur diesen Lehren die mathematische Form scheinbar angepaßt hatte, welches Gewand aber für einen solchen Leib aus lauter Begriffen ganz unschicklich war. Dadurch geschahe es aber auch, daß die Gegner die entgegesetzten Sätze mit gleichem Scheine beweisen konnten, und die Vernunft mit sich selbst im Streit verwickelt wurde. Der Simplicist und Materialist bestritten sich mit gleichem Glück, und keiner brauchte dem Andern das Feld zu räumen. Beide aber begiengen ein und denselben Fehler, daß sie über die Gegenstände an sich, so urtheilen wollten, als wenns Erscheinungen wären. Und dieses ist es, was man den Dogmatism der reinen Vernunft genannt hat. *) Objectiv betrachtet ist dieser Dogmatism der Inbegriff vermeinter directsynthetischer Urtheile oder Behauptungen aus Begriffen in Hinsicht der Dinge an sich. Subjectiv ist es diese unächte Art über dergleichen Dinge zu philosophiren selbst. Ihr gegenüber setzt sich der Criticism. Dieser schlägt sich weder zu der einen noch

zu

*) Ebend. S. 446.

zu der andern Parthey, sondern behauptet, daß die speculative Vernunft, da sie sich im Felde der Speculation unter lauter Begriffen befindet, deren Objectivität sie nicht erweisen kann, sich alles Urtheilens gänzlich enthalten müsse. Beide verhalten sich zu einander, wie Stolz und Bescheidenheit. Unterdessen daß die critische Philosophie so weit vorgedrungen war, trat der durchgeführte Criticism auf und beschuldigte die Critik der reinen Vernunft eines falschen und unächten Criticism. *) Der Grund war der. Kant hatte eine allzuscharfe Scheidung zwischen theoretischer und practischer Vernunft vorgenommen, wodurch aller Uebergang der theoretischen Vernunft in das Gebiete der practischen Vernunft verschlossen war. Hier war nun Freyheit nicht anders als auf dem transcendentalen Standpunkte zu retten. Welche zwei Momente hauptsächlich dasjenige ausmachen, was man der Kantisch-critischen Philosophie zur Last gelegt hat. Fichte, anstatt, wie Kant, vom Standpunkte des Denkens und Vorstellens auszugehn, betrat den entgegengesetzten Ideengang, und fieng vom Standpunkte des Handelns und zwar des absoluten Handelns an, und fand dieses absolute Handeln in dem Setzen des Ich. Dasselbe war ein ganz freyes Handeln. Von diesem absoluten Handeln ward nun das Denken und Vorstellen, durch das Entgegensetzen alles dessen was nicht Ich ist, abgeleitet, mithin auch die reinen Verstandsbegriffe, über welche hinaus Kant in der Critik der reinen Vernunft nicht gegangen war. Auf solche Weise sollte nun theoretische und praktische Vernunft näher zusammengerückt, die Freyheit gerettet und der Schlußstein der ächten critischen Philosophie gefunden und

*) Schad über die Wissenschaftslehre S. 111.

und gelegt seyn. Wer nun nicht sich bis auf diesen transcendentalen Standpunkt erhebt und von da ausgeht, ist, nach der Meinung des durchgeführten Criticism ein falscher Critiker.

Man darf aber die Warnung der critischen Philosophie für den falschen Dogmatism, nicht so verstehn, als dürfe man in Sachen der theoretischen Vernunft gar keine categorische Behauptung zulassen, und müsse sich blos mit einem je ne sais quoi überall behelfen. Dadurch würde man auf der andern Seite dem Scepticism das Wort geredet haben. Denn die Critik behauptet gerade hier den Satz, worauf alles in der critischen Philosophie angelegt ist; daß die speculative Vernunft von den Dingen an sich, so wie von allen intelligibeln Gegenständen nichts a priori bestimmen könne, welches eine categorische, obgleich negative Behauptung ist; sondern sie warnt nur für dem falschen Dogmatism, eben dadurch, daß sie die Trugschlüsse desselben aufdeckt. Deswegen besteht denn auch derselbe in der unstatthaften Anmaßung über solche Gegenstände mit apodiktischer Gewißheit etwas behaupten zu wollen.

Die Dogmatiker des Alterthums, die sich blos den Sceptikern entgegensetzten, haben sich nicht sowohl bemüht uns zur Gewißheit zu helfen, als vielmehr zu zeigen, wie weit sie es in der Nachforschung der Wahrheit gebracht haben. Timäus will dem Sokrates dasjenige, was er von den Göttern der Welt und dem Menschen weiß, beybringen, und sagt, er wolle mit ihm wie ein Mensch mit einem Menschen davon reden;*) und

*) Plato im Timäus. Ἐαν ὁν ὦ Σωκρατες, πολλα πολλων εἰρηται περι Θεων, καὶ της τε παντος γενεσεως, μη δυνατοι γιγνομεθα παντη παντας ἀν τους ἀυτους ἀυτοις, ὁμολογουμενως μη ἀπηκριβωμενως λογους ἀποδουναι, μη θαυμασης. Ἀλλ'

und es wäre genug, wenn seine Gründe so wahrscheinlich, als eines andern Gründe wären. Dieses hat einer seiner Anhänger folgender Maaßen nachgeahmt: „Ich will mich so gut erklären als ich kann: doch ich will meine Meinung nicht für so gewisse und ungezweifelte Wahrheiten ausgeben, als wenn sie Apollo zu Delphis gesagt hätte. Ich werde als ein geringer Mensch reden, der das Wahrscheinlichste durch Vermuthung heraus zu bringen sucht. *) An einem andern Orte übersetzt er Plato's eigene Worte, die wir aus dem Timäus angeführt haben: „Wenn wir, sagt er, von der Natur der Götter und dem Ursprunge der Welt reden, aber unsere Gedanken nicht sattsam ausdrücken können: so ist es kein Wunder: ihr müßt euch erinnern, daß ich, der ich das Wort führe, und ihr, die ihr darüber urtheilet, Menschen sind, damit ihr euch mit Wahrscheinlichkeit begnüget, und wenn ich euch bloße Wahrscheinlichkeiten vorlege, ihr nichts weiter verlangt. **) Aristoteles führt mehrentheils eine große Menge anderer Meinungen und anderer Gedanken an, um sie mit den seinigen zu vergleichen, und zu zeigen, wie viel näher er der Wahrscheinlichkeit gekommen sey. Denn die Wahrheit gründet

Ἀλλ' ἐαν ἀρα μηδενος ἧττον παρεχωμεθα εἰκοτας, ἀγαπαν χρη. μεμνημενον ὡς ὁ λεγων, ὑμεις τε οἱ κριται, φυσιν ἀνθρωπινην ἐχομεν, ὡς τε περι τουτων τον εἰκοτα μυθον ἀποδεχομενους, πρεπει μηδεν ετι περα ζητειν.

*) Cic. Tuscul. Quaest. L. I. C 9. ut potero explicabo, nec tamen ut Pythius Apollo certa ut sint et fixa, quae dixero: sed ut homunculus, probabilia conjectura sequens.

**) Ciceronis Timaeus s. de universo Fragmentum C. III.

det sich nicht auf das Zeugniß und Ansehn eines Andern. Daher vermied Epicur sorgfältig in seinen Schriften dergleichen anzuführen. Jener ist das Haupt der Dogmatiker des Alterthums, und dennoch sagt er, daß das viele Wissen Gelegenheit zum Zweifel gebe. So bescheiden dachten und schrieben die Dogmatiker des Alterthums. Demohngeachtet hat man sie beschuldiget, daß sie sich oft wissentlich in eine so dicke und undurchdringliche Finsterniß verhüllet hätten, daß man ihre Meinung gar nicht, oder nur mit Mühe habe errathen können. So versicherte Klitomachus, daß er aus des Karneades Schriften niemals habe ersehen können, welcher Meinung er zugethan gewesen *), wo zwar nicht die Rede ist von des Karneades Meinung überhaupt, sondern nur von dem, was er zur Vertheidigung der besondern Meinung des Kalliphon von dem höchsten Gute des Menschen zu sagen gewohnt gewesen. Karneades war ein Akademiker; folglich konnte er nichts gewisses, oder deutlich entscheidendes auf diese wichtige Fragen antworten, und deswegen konnte Klitomachus niemals begreifen, was des Karneades Meinung hievon wäre.

Dolus. S. Betrug.

Domänen.

Staatsrecht.

Derjenige Theil des Staatsvermögens, welcher in besondern dem Staate allein zu gehörigen oder überlassen

*) Cic. Quest. Acad, L. IV. C. 45. Clitomachus adfirmabat, nunquam se intelligere potuisse, quid Carneadi probaretur.

lassenen Gütern besteht heißt Domänen oder Cammergüter. Wo dergleichen vorhanden sind, da können sie nicht veräußert werden, wenn nicht ein evidenter Nothfall des Staats solche Veräußerung nothwendig macht, oder dem Staate ein gleich gültiges sicheres Einkommen mit Bewilligung des Staats zugesichert und verschafft wird *). So lehren die Rechtslehrer mit unbiegsamer Strenge. Die Physiocraten hingegen sind anderer Meinung. Sie wollen überhaupt die Cammergüter oder Domänen gar nicht billigen, und rathen daher eine Zerschlagung derselben in Bauerngüter an. Was für Unterstützung, sagen sie, kann ein solches Eigenthum an Grund und Boden gewähren? Es nützt weiter nichts, als so fern man es ergiebig macht; aber vertragen sich auch wohl die Bemühungen und die Kosten, die es erfordert, mit den einzelnen und mannigfaltigen Regierungsgeschäften? Der Erdboden ist an sich selbst beinahe von gar keinem Werthe; er liefert weiter kein Einkommen, als sofern ihm eines durch aufgewandte Kosten abgenöthiget wird; und es giebt dabey Kosten und Bemühungen, die den Eigenthümer allein treffen. Der regierende Herr, der mit der Administration des Staats belastet ist, befinde sich nicht im Stande, die Aufsicht über die Besorgung der Wirthschafts-Geschäfte bey seinen Gütern persönlich zu führen; und die Abgaben, die der Staat erfordert, verstatten ihm auf keine Weise einen Theil von seinem Einkommen an den Boden zu wenden. Mithin werden seine Cammergüter immer hinten angesetzt werden und nicht viel einbringen. Der Aufwand an Grund und Boden wird gespart werden; und die Kosten einer Verwaltung, von welcher der Boden keinen Nutzen hat,

*) Schlettweins Rechte der Menschheit. §. 283. 284.

hat, werden den Ertrag großen Theils verschlingen. Es verdient daher die Prüfung, welche über jenen Grundsatz, wegen der Unveräußerlichkeit der Cammergüter ist angestellt worden, die Aufmerksamkeit weiser Fürsten und redlich gesinnter Finanz-Minister. Sie führt den Titel: Heinrich Arnold Langens, Abhandlung von Zerschlagung der Domänen in Bauer-Güter. Bayreuth, 1778. in 4.

Donner.

Physic.

Die Gewitter sind sowol den Reiben der brennbaren Dünste in der Luft, als auch der Electricität zuzuschreiben, zumal, da sie sowol aus dem einem als aus dem andern herzuleiten sind, und diese angegebenen Ursachen in der That einerley sind. Man bemerket bey ihnen ein gleiches wie bey der Electricität, daß sie Metalle schmelzen, Thiete tödten und die Magnetnadel in Unordnung bringen. Das Rollen und Krachen, welches bey dem Donner wahrgenommen wird, kann aus verschiedenen Ursachen entstehen. Es scheinet zwar, daß der Blitz nur einen Schall nach der Stärke der Erschütterung der Luft hervorbringen sollte, wie bey einem abgebrannten Geschütz empfunden wird, wenn wir demselben nahe sind; dieses aber setzt zum Grunde daß die Materie des Blitzes sinnlich auf einmal, oder durchaus mit einer gleichen Stärke, in die Luft würket, und wir von dem Orte der Entzündung nicht gar zu weit entfernet sind. Da aber die Materie des Blitzes, ihr selbst überlassen, nicht durchaus von einerley Dichtigkeit ist, dieselbe, bey der Bewegung der Luft auch ohnmöglich könne erhalten werden, und wir auch von dem Orte der Entzündung sehr merklich entfernt sind; sie sieht man hinlänglich, daß man den Donner weder

mit

mit einerley Stärke noch mit einemmale empfinden kann. Da ferner der Schall den Gesetzen des Abspringens unterworfen ist; die Oberfläche der Erde aber, sowol für sich, und durch das, was auf derselben wächst, als auch durch die Gebäude sehr ungleich ist, so muß auch dieser wegen der Donner, wie beim Echo, verschiedentlich wiederholet, mithin dessen Rollen vermehrt werden. Darum sind die Donnerwetter in bergigten Gegenden fürchterlicher anzuhören, als auf dem platten Lande (s. Succow Physik.)

Druck.

Physik.

Wenn ein Körper auf den andern mit seiner todten Kraft wurkt: so nennet man diese Würkung den Druck. Würkt er aber in ihm durch eine Bewegung, oder mit der lebendigen Kraft; so heißt diese Würkung der Stoß.

Dualist.

Die dogmatische Behauptung zweier ungleichartigen Substanzen, der materiellen und der denkenden, ist der Dualismus. Ihm steht der Monismuß, oder die Behauptung nur einartiger Substanzen entgegen. Wer behauptet, daß diese Substanzen Dinge an sich sind, der ist ein transcendentaler Dualist. Wer sie aber für Erscheinungen hält; ein empirischer Dualist. Der Monist behauptet entweder nur einfache immaterielle Substanzen und heißt Idealist, oder nur das Daseyn körperlicher Substanzen allein, und heißt Materialist. Der Idealist heißt Egoist, wenn er nur seine eigne Substanz, für eine würkliche einfache Substanz, die Vorstellungen aller übrigen aber für Würkungen seiner eigenen Substanz mithin für

Accidenzen hält. Der Idealist, welcher kein Egoist ist, läßt zwar außer sich Substanzen zu, welche die Vorstellungen in der Seele bewirken, jedoch nicht solche, welche den Substanzen correspondirten, oder sich auf die Substanzen selbst bezögen, sondern die selbst nur Ideen sind und weiter keine correspondirenden Gegenstände haben, deren wahrgenommene Idee also selbst nur bloßer Schein ist. Der Materialist heißt Atomist, wenn er bey den körperlichen Substanzen einfache Theile (Atomen) zuläßt, wie Democrit und Epikur. Nach der kritischen Philosophie ist, als dogmatische Behauptung der Monismus so grundlos, als der Dualism; weil man von dem, was die Dinge an sich seyn mögen, gar nichts wissen kann, da man sie nur als Erscheinungen erkennet. (S. Einfach.)

Duell.

Nat. Recht.

Duell oder Zweikampf im engsten Verstande, ist der Zustand zwischen einzelnen Personen, da sie einander mit Gewehr Uebel zuzufügen beabsichtigen, wegen einer vorhergegangenen Beleidigung. Wird dasselbe durch Aufforderung angekündiget, so ist es ein vorsätzliches; geschieht dieses aber nicht, sondern die Personen gerathen vom Wortwechsel in Thätlichkeiten gegen einander, so heißt es ein bloßer Rencontre. Man weiß es nur allzugut, daß das Duell im Staate verboten ist, so wie jede Art der Selbsthülfe. Außer den Fällen, wo der Staat nicht helfen kann, oder bey unveräußerlichen Rechten nicht helfen will, ist jede Art der Selbsthülfe, wo einer seine Rechte durch eigene Gewalt ausführen will, durch die Gesetze untersagt. Demohngeachtet hat das Duell noch nicht vertilgt werden können. Man macht den erdichteten Unterschied unter öffent-

öffentlichen Staatsgesetzen, und unter stillschweigenden Gesetzen der Ehre. Während dem daß jene den Zweikampf untersagten, forderten die Letztern denselben. Sollte denn aber der Staat durch seine Gesetze etwas fordern, wodurch man seine Ehre verlieren könnte, wenn man seinen Gesetzen gemäß handelt? Dieß läßt sich ohne Widerspruch nicht denken. Die stillschweigenden sogenannten Gesetze der Ehre, sind eine aus Vorurtheilen und übelverstandenen Ehrpunkten entstandene Meinung, die aber ausgerottet werden muß, wenn diesem Uebel gesteuert werden soll. Der Beleidigte fodert Genugthuung; diese soll ihm der Beleidiger dadurch geben, daß er sich mit Waffen in der Hand vor ihm hinstellt und sich gegen seine eigenmächtig zu nehmende Genugthuung vertheidiget. Denn wollte sich der Beleidiger nicht vertheidigen, so würde der Beleidigte dieses für eine neue Beleidigung ansehen. Es giebt also der Beleidigte in und durch seine Foderung dem Beleidiger das Recht feindselig gegen ihn zu Werke zu gehn, und wenn er nun tödtlich genug verwundet ist, so sagt er: ich habe Satisfaction. Ist das nicht alles widersprechend. Demohngeachtet hat dieses Uebel bisher weder durch Religion, noch durch die Sittenlehren der Vernunft, noch durch Strafen, noch durch Ehrengerichte gehoben werden können. Man weis das alles was Sittenlehre und Religion dagegen sagt, und thut doch das Gegentheil. Das Vorurtheil der übelverstandenen Ehre scheint nur bey zwey Ständen, bey dem Militärstande und bey der studierenden Jugend auf Universitäten zu herrschen. Dort hält man es für ein Zeichen der Tapferkeit, weil bey diesem Stande Tapferkeit die gewöhnlichste Tugend ist, und derjenige der den gegebenen Handschuh nicht aufhebt, wird für einen Feigen gehalten. Allein es kann einer im Duell furchtbar seyn, und kann ihm doch die wahre Tapferkeit im

Felde sehr mangeln. Das sogenannte Duell par honneur ist gar lacherlich; denn das heißt im Grunde nichts anders, als den Leuten Sand in die Augen werfen; wir wollen uns nur so betragen und äußerlich den Schein des Duells von uns geben, ohne daß es uns ein Ernst ist. Dies heißt ein Spiegelfechten. Auf Universitäten rührt dieses Uebel hauptsächlich von der Erlaubniß her, den Degen, als ein Zeichen der Freiheit zu tragen, nach Gewohnheit der ältesten Zeiten im dreizehenten und vierzehnten Jahrhunderte. Statt das die jungen Leute bey dem Anblick dieses Zeichens ihrer Würde hätten eingedenk seyn sollen, vergaßen sie dieselbe, und glaubten, sie hätten auf Universitäten das Recht der Selbstvertheidigung; denn wozu könnte ihnen sonst dieses Instrument nützen. Und so erzeugte sich das Vorurtheil, daß es schimpflich sey, den der uns beleidiget hat, vor dem Richter zu verklagen; und man müsse seine Rechte selbst ausführen können.

Warum findet man es lächerlich, und warum erscheint man nicht, wenn uns eine Weibsperson heraus fodern wollte? Man sagt, diese kann uns unsere Ehre nicht nehmen, und man hat auch kein Beispiel, daß eine Mannsperson eine Dame provociret hätte. Allein, besitzt man wahre innere Ehre, wovon die äußere eine Folge ist, so ist dieselbe jederzeit unberaubbar; denn sie besteht in dem Inbegriff unserer wahren persönlichen Vortrefflichkeiten, die nie von irgend einem Zufalle, oder von der Caprice der Menschen abhängig ist. Man glaubt diese Unberaubbarkeit in dem einen Falle, und in dem andern nicht. Kurz, es ist einmal ein, durch lange Gewohnheit tiefeingewurzeltes Uebel, welches man beinahe unter die unvermeidlichen in diesen Ständen zählen kann, dem man zwar immer entgegen arbeiten muß, wafür sich aber noch kein souveraines Mittel gefunden hat, und bey der jetzigen Lage der

Dinge

Dinge auch schwerlich gefunden werden wird. Denn, und wenn gleich die härteste Strafe darauf stünde, so würden die heimlichen Duelle doch nicht unterbleiben.

Dünste.

Physik.

Man erklärt die Entstehungsart der Dünste durch die Bewegung der, den Körpern beigemischten eingeschlossenen Luft. Denn es ist Erfahrung, daß auch kalte Körper, als Eis und Schnee merklich ausdämpfen. Ob nun gleich diese Körper noch immer einen Grad von Wärme haben, so ist es doch unbegreiflich, wie diese so schwache Wärme, die die Eißtheile nicht einmal flüßig erhalten kann, im Stande ist, die so stark zusammenhängenden Theile des Eißes abzureißen, und solche in Gestalt der Dünste fortzutreiben. Mithin sind nur zwey Fälle möglich. Entweder muß man die Ausdünstung der wesentlichen Beschaffenheit der Theile des Körpers zuschreiben, oder sie in der den Körpern beiwohnenden innern Luft suchen. Das erste kann darum nicht seyn, weil die Theile des Körpers ein Bestreben haben, sich zu vereinigen, welches der Ausdünstung gerade entgegen ist. Es bleibt also nur das Letztere übrig, daß es durch eine Bewegung der eingeschlossenen Luft geschehe, welche durch diejenige Bewegung erfolgen kann, die fast alle Augenblicke das Gleichgewicht der äußern Luft verändern kann. (Siehe Succow Nat. Lehre S. 417.)

Durchsichtigkeit.

Physik.

Die Durchsichtigkeit bey Körpern entsteht, wenn seine Theile gleichartig werden und sich möglichst nahe und ordentlich berühren, und nicht merklich durch solche

zwi-

zwischen Körper abgesondert erhalten werden, die in Ansehung der Dichtigkeit merklich von jenen unterschieden sind. Denn wann z. B. reiner Sand, verschiedene Erden ꝛc. im starken Feuer schmelzen, so erhalten sie eine Durchsichtigkeit, und werden in Glas verwandelt, weil das Feuer dieselben von denen in ihnen sich befindenden Zwischenkörpern befreiet hat.

Dynamisch.

Crit. Philosophie.

Derjenige Theil der Mathematik, welcher von den Größen der Bewegungskräfte handelt, wird Dynamik genannt. Von daher ist das Wort dynamisch, in die übrigen Theile der Philosophie, besonders in die der critischen geflossen. Daselbst legt man dieses Prädicat Begriffen, Grundsätzen, Verhältnissen u. s. w. bey, aber in einer etwas veränderten Bedeutung; hier braucht man das Prädicat, dynamisch, im Gegensatz des Prädicats, mathematisch. Dieses weißt immer auf eine gewisse Größe in der Anschauung hin, z. B. ausgedehnt seyn. Sobald also das Wort dynamisch gebraucht wird, so soll dieses anzeigen, daß hier nicht gesehen wird auf eine gewisse Größe in der Anschauung. So sind zum Beispiel die Grundsätze der Mathematik, weil sie sich blos auf Dinge im Raume und in der Zeit beziehen, blos vom mathematischen Gebrauch, selbst die Grundsätze jener dynamischen Wissenschaft als Theil der Mathematik nicht ausgenommen, nicht aber von dynamischen Gebrauche. Positiv bedeutet dynamisch etwas, insofern dabey blos auf den Grund seines Daseyns gesehen wird *). Z. B. der Grundsatz der Caussalbestimmung.

Die-

*) Kant Kritik. S. 160. 162.

Dieser ist eigentlich nicht bestimmt für Größenanschauung, dann wäre er mathematisch; sondern sein Gebrauch findet nur statt, wo der Verstand die Verknüpfung zwischen Würkung und Kräften macht; d. h. er ist vom dynamischen Gebrauche. Daher spricht nun die Critik 1) von einer dynamischen Synthesis. Synthesis überhaupt ist die Verknüpfung, Zusammensetzung mannigfaltiger Vorstellungen in eine Erkenntniß. Es mag diese Erkenntniß seyn ein Begriff, oder ein Satz oder Urtheil. Dieselbe heißt dynamisch, wenn das Verknüpfte ungleichartig seyn kann, und die verknüpften Dinge nicht eine Größe (Quantum) oder ein gleichartiges Ganzes ausmachen müssen. Z. B. in der Categorie der Caussalität denkt der Verstand weiter nichts, als die Verknüpfung von Etwas, das vorausgegangen, worauf Etwas anderes nach einer Regel folgt. Hier ist kein Quantum. Dieser steht entgegen die mathematische, wo die verknüpften Dinge eine Größe und insofern Gleichartigkeit haben müssen. 2) Von dynamischen Verhältnissen *). Zwey Dinge A und B sind mit einander im Verhälniß, wenn dem einen Dinge A eine Bestimmung beigelegt wird, die es ohne das Ding B nicht haben würde. So sagt man z. B. Helikon ist gegen den Parnaß nur ein Hügel. Ein solches Verhältniß ist entweder nur ideal, blos in Vergleichung; oder real, wo man sich in dem Objekte etwas denkt, wodurch das Verhältniß bestimmt wird. Z. B. das Verhältniß zwischen Vater und Sohn. Ein solches reales Verhältniß wird ein dynamisches genannt. Solcher dynamischen Verhältnisse, aus welchen alle übrigen entspringen, sind nur drey. Das Verhältniß der Inhärenz, der Consequenz und der Composition **). Hieraus entsprin-

*) Kant Critik. S. 215.

**) Ebend. 215.

ſpringen die Analogien der Erfahrung; das ſind Grundſätze, aus welchen man die Beſtimmungen des Daſeyns der Erſcheinungen in der Zeit, nach allen drey modis derſelben, dem Verhältniſſe zu der Zeit ſelbſt, als einer Größe (die Größe des Daſeyns d. i. die Dauer) dem Verhältniſſe in der Zeit, als einer Reihe (nach einander), endlich auch in ihr, als einem Inbegriff alles Daſeyns, (zugleich) erklären muß. Da nun in allen die Zeitbeſtimmung, oder die Zeit dasjenige Dritte (terminus nexus) iſt in Hinſicht deſſen das Verhältniß gedacht werden muß: ſo macht dieſes die dynamiſche Einheit aus. Dieſes hat den Verſtand: die Zeit ſelbſt wird nicht als dasjenige gedacht, worinne die Erfahrung unmittelbar jedem Daſeyn ſeine Stelle beſtimmte, welches ohnmöglich iſt, weil die abſolute Zeit kein Gegenſtand der Erfahrung oder Wahrnehmung iſt, womit Erſcheinungen könnten zuſammen gehalten werden; ſondern die Regel des Verſtandes, die allein dem Daſeyn der Erſcheinungen ſynthetiſche Einheit giebt, und zwar nach Zeitverhältniſſen, beſtimmt jeder derſelben ihre Stelle in der Zeit, mithin a priori, und gültig für alle und jede Zeit. 3) Von dynamiſcher Gemeinſchaft. Die Wahrnehmung des Zugleichſeyns zweier Subſtanzen kann anders nicht entſtehen als durch die wechſelſeitigen Einflüſſe derſelben. Denn wenn jede der Geſtalt von der andern abgeſondert wäre, daß keine in die andere würken, und wechſelſeitige Einflüſſe von der andern empfangen könnte; ſo könnte ihr Zugleichſeyn auch kein Gegenſtand möglicher Wahrnehmung werden. Denn wenn beide von einander gleichſam durch einen leeren Raum getrennt wären, ſo würde zwar die Wahrnehmung, die von der einen zu der andern in der Zeit fortgeht, dieſer ihr Daſeyn in einer folgenden Wahrnehmung beſtimmen, aber nicht unterſchieden können, ob die Erſcheinung objectiv auf die erſtere folge, oder vielmehr mit ihr zugleich

ſey.

ſey. Es muß alſo noch außer dem bloßen Daſeyn etwas vorhanden ſeyn, wodurch das eine dem andern ſeine Stelle in der Zeit beſtimmt. Nun beſtimmt nur dasjenige dem andern ſeine Stelle in der Zeit, was die Urſache von dem andern oder von ſeinen Beſtimmungen iſt. Dieſes aber iſt die dynamiſche Gemeinſchaft der Subſtanzen, nach welcher die Cauſſalität gewiſſer Beſtimmungen in der andern, und zugleich die Würkungen von der Cauſſalität der andern in ſich enthält, welche hierdurch zugleich erwieſen wird. Dieſe dynamiſche (reale) Gemeinſchaft iſt entgegengeſetzt der localen oder der bloßen Coexiſtenz. *) 4) Von dynamiſchen Grundſätzen. Dieſes ſind Naturgeſetze, welche die Bedingungen ausdrücken, unter welchen die Erſcheinungen unter dynamiſche Begriffe (die eine dynamiſche Syntheſis ausdrükken) ſubſumirt werden können. Dieſe Begriffe ſind der Begriff, Subſtanz, Würkung in Beziehung auf Urſache und das Zugleichſeyn. Aus dieſer Subſumtion entſtehen Urtheile, welchen Grundſätze a priori zum Grunde liegen, welches die eigentlichen Naturgeſetze ſind, und dieſe werden zum Unterſchied der mathemathiſchen, dynamiſche Grundſätze genannt. 5) Von dynamiſchen Ideen, das ſind diejenigen, die ſich auf dynamiſche Begriffe (Syntheſen) gründen. Man darf hier dynamiſche Ideen und dynamiſche Begriffe nicht für einerley halten. Ideen heißen in der Critik nur die Ideen der Vernunft von intelligibeln Gegenſtänden, oder von den Unbedingten, zum Unterſchiede von Begriffen des Verſtandes. Sie werden von der Vernunft aufgegeben. Die Unterſuchung geht ſodann darauf hinaus, in wiefern die dynamiſchen Be-

*) Kant Crit. S. 212.

Begriffe des Verstandes der Vernunftidee anzupassen sind. Z. B. In der dynamischen Syntheſe der Caussalverbindung sowol, als der des Nothwendigen mit dem Zufälligen kann etwas Ungleichartiges wenigstens zugelassen werden. Z. B. Freyheit ist eine dynamische Vernunftidee; Caussalität ist ein dynamischer Verstandsbegriff. Die Frage nun; ob? und wie? Caussalität aus Freyheit zu den Reihen der Erscheinungen, da sie etwas Ungleichartiges in sich faßt, passe? ist nichts anders, als die Beziehung jener dynamischen Ideen, auf einen dynamischen Begriff.

E.

Ebbe und Fluth.

Physik.

Diejenige Veränderung bey verschiedenen Meeren, wo sie in einer Zeit von ungefähr 24 Stunden zweimal aufschwellen und zweimal wieder sinken oder niedriger werden, heißt Ebbe und Fluth. Beides, das Aufschwellen, die Ebbe sowohl, als das Sinken, dauert jedesmal etwas länger als 6 Stunden. Nach Verschiedenheit der Lage der Oerter, ist die Fluth bey dem Auf- und Untergange des Mondes, und die Ebbe, wenn der Mond in den Meridian tritt. Am andern Orten erfolgen diese Begebenheiten in den entgegengesetzten und mittlern Zeiten. Wenn die Sonne in den Aequator tritt, ist die Fluth am stärksten. Die Physik erklärt diese Naturbegebenheit aus dem Drucke des Mondes und der Sonne gegen unsere Erde, wegen der

Ueber-

Uebereinstimmung derselben mit dem Stande des Mondes und der Sonne. Es werden in dem Wege, in welchem sich der Mond bewegt, die mehresten Meere angetroffen. Indem nun derselbe diesen seinen Druck mittheilet, so werden sie durch diesen empfangenen Druck weichen und niedriger werden, an den Seiten aber sich erheben. Und hieraus läßt sich erklären, wie die Fluth am stärksten ist zur Zeit des neuen und vollen Mondes, ingleichen zur Zeit der Tag- und Nachtgleiche, weil zu dieser Zeit das Meer am stärksten gepreßt wird, und daß sie am geringsten ist, wenn der Mond von der Sonne 90 Grad entfernt ist, als in welcher Zeit sich diese drückende Kräfte schwächen. Was die alten Physiker hievon geglaubt haben, ist so ungegründet, daß es hier gar keinen Platz verdienet. Des Cartesius Meinung von dem Monde im Erdwürbel findet man in seinen principiis p. IV. §. 49. seqq. Die Neutonische Erklärungsart, welches die angeführte aller neuern Naturlehrer ist, in princip. math. L. III. prop. 24. Außerdem kann man noch nachsehn Morholf Polyhist. T. 2. K. 2. P. 2. K. 20. Ludolph in dissertat physico — mathemat. de fluxu et refluxu maris. Jen. 1802.

Echo.

Physik.

Man nennt das Echo diejenige Empfindung, welche man aufs neue hat, wenn der Schall von einer festen und glatten Fläche beinahe unter einem eben so großen Winkel abspringt, als unter welchem er an dieselbe anfällt, dafern die Fläche elastisch oder hart genug ist. Denn der Schall besteht in der Bewegung eines sehr elastischen Körpers, und muß also die Reflexionsgesetze beobachten. Wenn viele Flächen in gewissen

Ent-

Entfernungen, also hintereinander liegen, daß der von ihnen abspringende Schall zu uns gelangen kann, so entsteht ein vielfaches Echo. Da man angemerkt hat, daß man in einer Secunde nicht mehr als 9 Töne von einander unterscheiden kann; so muß auch die nächste Fläche, die ein Echo giebt, eine solche Entfernung von uns haben, daß der Schall in $\frac{1}{9}$ Secunde von uns zu derselben Fläche, und von ihr wiederum zu uns gelangen kann. Folglich muß die Entfernung der Fläche wenigstens der Länge gleich seyn, die der Schall in der Hälfte von $\frac{1}{9}$ Secunde, d. i. in einer 18tel Secunde durchlaufen kann. Nun wird derselbe in einer Secunde beinahe durch 1142′ und also in einer 18tel Secunde beynahe durch 63′ fortgepflanzet. Daher muß die wiederschallende Fläche wenigstens 63′ entfernt seyn, wenn ein Echo entstehen soll. (S. Succow Nat. L.)

Edelmuth.

Moral.

Wenn wir auf die Zusammensetzung des Wortes, Edelmuth, sehen, worauf sonst wohl bey Bildung der Begriffe nicht gar viel gerechnet werden kann: so dürfte uns diesmalen doch diese Zusammensetzung an die zwey wesentlichsten Merkmale dieses Begriffs erinnern. Den Tod für das Vaterland gern und willig zu sterben, ist ohne Zweifel edelmüthig. Aber das Opfer ist das größte, so wir haben, es ist das Leben selbst. Dieses Opfer nicht aus Wuth oder Verzweiflung oder erzwungener Weise zu bringen, sondern aus Grundsätzen, mit Seelenruhe, die nach dem Kampfe zwischen Eigennutz und Pflicht, in welchem letztere gesiegt hat, entstanden ist, ist allererst edel. Es setzt dieses voraus 1) die Vorstellung einer großen Sache, ver-

verbunden mit dem Gefühl der dazu nöthigen Kräfte. 2) Die Ueberzeugung von der Größe der Verbindlichkeit zum Besten Anderer zu handeln. 3) Die Festigkeit des Willens, der Pflicht alles aufzuopfern, es koste was es wolle. Die Vorstellung einer großen und wichtigen Sache richtet sich aber freylich nach den Personen, nach ihrer Lage und übrigen Umständen. Der gemeine Soldat, welcher seinen Vater in der Schlacht aus den Händen der Feinde mit Lebensgefahr reißet, handelt eben so edelmüthig, als Clitus, der General, welcher seinen Arm vorhält, indem ein feindlicher Soldat dem Alexander den Kopf spalten wollte. Otho, der Nachfolger des Galba, ist hierzu ein glänzendes Beyspiel. Dieser Otho endigte sein Leben, damit er den Bürgerkrieg zwischen seinen Anhängern, und zwischen dem Anhange des Vitellius endigen möchte. Sein Heer war geschlagen. Die Prätorianer und die neu angekommenen Legionen waren bereit und drungen in ihn, den Krieg von neuem anzufangen. Nein, sagte er, ich halte es für einen zu hohen Preiß meines Lebens, solche Gesinnungen, eine Tapferkeit, wie die eurige, den Gefahren weiter auszusetzen. Je mehr ihr mir Hoffnung zeiget, wenn es mir länger zu leben gefiele, desto schöner wird mein Tod seyn. Er brachte noch eine nicht schlaflose Nacht zu, und endigte mit Anbruch des Tages mit einer Wunde sein Leben. Und wem fällt hierbey nicht Suetonius ein, welcher schwur, daß er lieber zu Grunde gehen, als zu Grunde richten wolle. Schwache Seelen mögen immer von sogenannten gutem Herzen seyn; aber der edelmüthigen und großmüthigen Gesinnungen und Handlungen sind sie nicht fähig; weil ihnen jener Muth und jenes Gefühl der nöthigen Kräfte zu solchen Handlungen mangelt. Noch weniger sind sie ein Antheil des furchtsamen und eingeschränkten

Cha-

Charakters. Wir werden also den Edelmuth in Gesinnungen und Handlungen beschreiben müssen, durch die Geneigtheit und Fertigkeit, nach Verhältniß der Wichtigkeit fremder Güter, seine eigenen zum Vortheil jener aufzuopfern. Sie ist eine Tochter des Wohlwollens; aber es zeigt sich dasselbe hier in einem hohen Grade, sowohl der intensiven, als extensiven Größe.

Egoismus.

Moral und Anthropologie.

In dem Artikel Dualist, wurde vom Egoism auch geredet, aber nur in metaphysischer Bedeutung. Hier sehen wir auf seinen anthropologischen und moralischen Gebrauch.

Der Trieb nach fortschreitender Vollkommenheit ist allen und jeden Menschen eigen. Vermöge dieses Triebes betrachtet er die Dinge, mit welchen er zu thun hat, nicht blos aus dem Gesichtspunkte, in wie fern sie sinnliche Lust oder Unlust erregen, sondern auch in wie fern er in demselben Anlaß zu vernünftigen Beschäftigungen findet. Aus beiden wird das Maaß seiner angenehmen und unangenehmen Empfindungen bestimmt, und darnach schätzt er sich mehr oder weniger glücklich, nachdem die Summe seiner angenehmen oder unangenehmen Empfindnisse zu- oder abnimmt. Der Trieb nach fortschreitender Vollkommenheit und der Trieb nach eigener Glückseeligkeit sind also im Grunde ein und dieselbe Sache. Die Selbstliebe in der weitläuftigen Bedeutung ist daher nichts anders, als das Verlangen, und die Belustigung an eigener Glückseeligkeit, oder, wie Cicero sagt, sich in dem best-

mög-

möglichsten Zustande seiner Art zu erhalten, *) und ist in sofern ein Geschenk der Natur, wodurch sie den Menschen sich selbst hat anempfehlen wollen. Diese macht es, daß er die Dinge, mit welchen er zu thun hat, in Beziehung auf sich selbst, und in wiefern sie ihm angenehme oder unangenehme Empfindnisse machen, betrachtet. Dieß heißt sein Interesse, und daher sieht er fremde Vollkommenheiten mit andern Augen an, als die seinigen. Daher beurtheilt er den Einfluß, den die Dinge in der Welt auf ihn haben. In das Gebiet der Selbstliebe gehören einmal alle diejenigen Sachen, welche als Mittel anzusehen sind, seine thierischen Bedürfnisse zu befriedigen; zweitens aber auch solche, welche dienen, seine höheren Vergnügungen zu befriedigen, welche aus Handlungen entspringen. In wiefern er die ersten zur letzten Absicht aller seiner Handlungen macht, als solche, die ihm vorzüglich die angenehmsten Empfindnisse gewähren: so ist dieses der Egoismus, und zwar der grobe, sinnliche und thierische, wodurch sich der Mensch nicht sehr vom Thier entfernet. In wie fern er aber jene Dinge nur als Mittel betrachtet zu höhern Vergnügungen, in deren Ermangelung diese unvollkommen seyn würden: nenne ich dieses den Eudämonismus. Es ist derselbe das Verlangen und Bestreben immer nur aus eige-

*) De finibus B. V. K. 9. Omne animal se ipsum diligit, ac simul ac ortum est id agit, ut se conseruet, quod hic ei primus ad omnem vitam tuendam appetitus a natura datur, se ut conseruet, atque ita sit affectum, ut optime secundum naturam affectus esse possit. Ingleichen: Non dubitemque dicere omnem naturam esse conseruatricem sui idque habere propositum quasi finem et extremum, se ut custodiat quam in optimo sui generis statu.

eigenem Wohlseyn zu handeln, und seine eigene Glückseligkeit zum letzten Zweck seiner Handlungen zu machen. Dieser ist wiederum von gedoppelter Art. Entweder subordinirt er nur die theilnehmenden Handlungen dem Gesetze der Selbstschätzung, oder auch sogar die Sittlichkeit. Jenes ist maskirter Egoismus; dieser, der sittliche Eudämonismus im engsten Verstande.

Der sinnliche Egoismus ist ekelhaft. Ein solcher betrachtet sich als den Mittelpunkt der Welt und alle andere Dinge als solche, die um seinetwillen da wären; gleich einer Spinne in ihrem Gewebe, die sich einbildet, der ganze Pallast, in dessen Winkel sie wohnt, wäre um ihretwillen erbauet. Es kann derselbe theils offenbar, theils verstekt seyn. Jener kündiget sie dadurch bey jeder Gelegenheit an, daß er nur immer von sich spricht, sein geliebtes Ich bey dem dritten Worte im Munde führt, allem, was sein ist, einen höhern Werth beyleget, als was Andern gehört, und allen seinen Geschäften das Ansehn der Erheblichkeit und Untadelhaftigkeit giebt, und das alles nur darum, weil sie sich auf ihn beziehen. Dieser affectirt die Bescheidenheit und hält sein geliebtes Selbst gleichsam im Hinterhalte, um desto sicherer in fremden Urtheilen Nahrung seiner Eigenliebe zu finden. Der maskirte Eudämonist hat nur einige Stufen mehr erreicht. Er erkennet zwar, daß derjenige, welcher fähig ist zum Besten Anderer theilnehmend zu handeln und etwas von seinen Gütern für sie aufzuopfern, einen höhern Werth hat. Aber dieser höhere Werth ist es auch, welchen er die hohen Vergnügungen des Geistes nennet, wornach er trachtet, weil er die Glückseligkeit nicht blos in der Summe sinnlicher, sondern auch der höhern geistigen Vergnügungen setzt. Alle theilnehmende und wohlwollende Handlungen verlieren

durch alle Schönheit, daß ihr letzter Zweck nicht objectiv, sondern immer nur subjectiv bleibt, nämlich Belustigung an selbst eigener Vollkommenheit in dem Selbstbewustseyn vermeinter Uneigennützigkeit. Hier verliert sich der Egoismus hinter den Ausdruck reine, veredelte Selbstliebe, welche in sofern sich vom groben Egoismus unterscheidet, daß sie nicht bloß auf das sinnliche, thierische Interesse gerichtet ist, sondern der Selbstliebe auf eine andere Art Nahrung verschaffet, nemlich durch den Anschein der Uneigennützigkeit. Diesen maskirten Eudämonism vertheidiget Helvetius und hält es sogar für eine unvermeidliche Nothwendigkeit, in Andern nur uns selbst zu schätzen. Gegen ihn setzt sich Hutcheson *) und die ihm folgen, als welcher die sympathetischen Neigungen gegen ihn in Schutz nimmt.

Der sittliche Eudämonismus im engsten Verstande, wird hier nicht deswegen sittlich oder moralisch genannt, im weitläuftigen Verstande, weil er sich auf Freyheit bezieht, so würde er sich von dem vorhergehenden nicht unterscheiden; sondern in Beziehung auf das Sittengesetz. Es ist derselbe die Behauptung, daß der Mensch um seiner eigenen Glückseligkeit willen die Gesetze der Sittlichkeit beobachten müsse. Also, das Sittengesetz fordere seinen Gehorsam und die Beobachtung seiner Pflicht nicht unbedingt um sein selbst willen, sondern nur bedingter Weise, im Fall der Mensch nemlich glückselig seyn wolle. Folglich wäre das Sittengesetz nicht Zweck, sondern nur Mittel. Glückseligkeit, sagt man, ist der menschlichen Natur we-

*) Helvetius sur l'esprit. ch. IV. Dis. II. Hutcheson Sittenlehre der Vernunft. Feder über den Willen. Ferguson Moralphilosophie. ꝛc.

wesentlich; es ist unmöglich, daß der Mensch gleichgültig gegen seyn Wohl oder Wehe seyn könne, noch daß er absichtlich zu seinem Verderben handeln sollte. Alle seine Handlungen haben den Zweck, sich und seinen Zustand zu verbessern, und es ist kein Zweifel, daß er sich wahrhaft verbessern würde, wenn er tugendhaft und weise wäre. Glückseligkeit ist daher der letzte Zweck seines Daseyns, und Tugend ist das Mittel dazu. Denn jedes Gesetz ist um etwas andern willen da, das nicht zu ihm gehört. Die Ordnung der Natur ist die Folge der Naturgesetze; die moralische Ordnung, die Folge der Sittengesetze, und hiervon die Glückseligkeit des Menschen, als das Höchste und Letzte, dem alles andere untergeordnet ist. Die Schönheit tugendhafter Handlungen verliert dabey nichts; denn sie beruhet auf der Reinigkeit der Bewegungsgründe. Und welcher Bewegungsgrund kann wohl reiner und edler seyn als dieser: ich bin ein Werkzeug in den Händen der Vorsehung zum besten ihrer Menschen. Ich will mich bemühen ein williges Werkzeug zu seyn und es zu seyn fortfahren. Oder jener des Epiktes: ich bin auf den Posten, den mir Gott angewiesen hat. Ich würde mich erniedrigen und höchst elend machen, wenn ich ein widerspenstiges Werkzeug in den Händen Gottes seyn und meinen Posten verlassen wollte. Dieses ist die Sprache der sittlichen Eudämonisten.

Diesen gegenüber setzt sich nun der Purismus, welchen ich lieber den gereinigten Stoicismus nennen möchte, welcher durch die critische Philosophie, besonders durch Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten ist hervorgezogen worden. Wir können hier nur die Nerven dieses Systems darstellen. Zerstreut wird diese Lehre in einzelnen Artikeln weiter entwickelt werden.

Die-

Dieses System geht keinesweges damit um, den Glückseligkeitstrieb auszurotten oder gänzlich zum Schweigen zu bringen; sondern vielmehr demselben seine rechte Stelle anzuweisen, in welcher sich derselbe, auf eine, einem Vernunftwesen anständige Art und Weise allererst äußern kann. Sein großes Thema lautet so: Thue das Gute, weils Gut ist; blos aus Achtung und Ehrfurcht gegen das Gesetz; und dann erwarte eine, mit deiner Tugend harmonische Glückseligkeit. Es subordinirt also dasselbe den Glückseligkeitstrieb dem Sittengesetz, und macht die reine uninteressirte Beobachtung desselben zum höchsten Ziel. Es gebietet unbedingte Annäherung zu diesem Ziel, Kraft der eigenmächtigen Forderung durch das über alles erhabene Sittengesetz, und heißt darum rein; weil eine solche Handlungsweise von allen Empirischen gesäubert ist, und den Willen durch keine unächten und unmoralischen Triebfedern leitet. Glückseligkeit kann nicht der Haupt- und letzte Zweck eines Vernunftwesens seyns. weil sie nicht absolut und unbedingt, sondern nur ein relatives und bedingtes Gut ist, durch sehr viele Bedingungen eingeschränkt wird, und ein Object des niedern Begehrungsvermögens ist. Sie kann deswegen auch nicht das höchste Gut seyn. Das höchste Gut eines intellectuellen Begehrungsvermögens muß absolut und unbedingt seyn, weil es absolut-allgemeine und unbedingt-nothwendige Vorstellungen zu Bestimmungsgründen hat und nur allein solche haben kann. Und eben deswegen ist es auch nur das moralische Gut. Soll nun aber gesagt werden, worinne dasselbe bestehe: so kann und darf das nur durch das moralische Gesetz gesagt und bestimmt werden. Neigung hat hier gar Stimmenrecht. Und da besteht dasselbe in einem, mit dem Sittengesetz durchgängig übereinstimmenden Willen. Denn hierinne besteht

stesteht die Würkung der Caussalität des moralischen Gesetzes. Diese Würkung des moralischen Gesetzes ist das Letzte und Höchste, was begehrt werden kann. Da liegt der Bestimmungsgrund der Handlungen nicht in der Annehmlichkeit des Lebens, die man aus der Beobachtung des Sittengesetzes zu erwarten hätte, sondern in der Form d. i. in der absoluten, unbedingten Forderung des Sittengesetzes selbst. Mithin kann das Angenehme oder die Glückseligkeit, da sie nicht das alleinige Object eines vernünftigen Willens ist, sondern immer nur unter gewissen Bedingungen begehrt wird, nicht das höchste und vollendete Gut seyn. Eine Moral, welche von diesem eudämonistischen Princip ausgeht, verdienet eine Glückseligkeitslehre, keineswegs aber Sittenlehre genannt zu werden. Nun aber wird der Wille des Menschen als eines Sinnenwesens, wenigstens zum Theil durch Gefühle und sinnliche Gründe bestimmt. Es ist mithin in demselben in keiner Zeit die Erreichung eines ganz reinen, vollkommen guten Willens, und folglich auch nicht die Erreichung des höchstens Gutes in keiner Zeit möglich. Aber eine Annäherung zu demselben ins Unendliche ist in demselben möglich. Dieses aber darf die moralische Thätigkeit des Menschen so wenig aufhalten, daß es ihn vielmehr in einer steten und ununterbrochenen Thätigkeit erhalten muß; indem das höchste Gut selbst, gar nicht der Bestimmungsgrund, sondern vielmehr die Folge sittlicher Handlungen ist. Die Harmonie der Tugend mit der Glückseligkeit, ist nur dadurch möglich, daß die ganze Natur die Würkung einer freyen Caussalität, d. i. eines moralischen Wesens ist. Und da die Natur des Menschen so eingerichtet ist, daß er Glückseligkeit nothwendig begehren muß, so muß er sie auch begehren dürfen. Daß er sie aber als Zweck begehrt, ist moralisch nicht nothwendig. Nur das, ist dabey moralisch

lisch nothwendig, daß er Glückseligkeit nur unter der Bedingung wolle, daß sie sich mit der Tugend verträgt. Worauf sich der Glaube an Gott und Unsterblichkeit gründet. Auf solche Weise werden Tugend und Glückseligkeit nur ein harmonisches Ganzes, und dem moralischen Egoismus oder Eudämonismus gesteuert.

Kant nennet den Eudämonismus den practischen Egoismus, weil derselbe nicht in der Pflichtvorstellung, sondern nur in dem was ihm nützt, oder auch im Nutzen der eigenen Glückseligkeit den obersten Bestimmungsgrund seines Willens setzt. Er unterscheidet davon den logischen und ästhetischen. Jener hält seine Urtheile für unfehlbar und für unnöthig, sie am Verstande Anderer zu prüfen. Dieser ist derjenige, dem sein eigener Geschmack schon gnügt, der sich selbst Beifall zuklatscht, und den Probierstein des Schönen der Kunst nur in sich allein sucht *).

Ehe.

Moral und Nat. Recht.

Die eheliche Gesellschaft kann, wie jede andere Gesellschaft nicht anders, als durch Einwilligung und Vertrag entstehen. Da nun jede Gesellschaft einen gewissen Zweck voraussetzet, zu dessen Erreichung die Mitglieder der Gesellschaft sich verbinden; so fragt sichs, welche Zwecke können sich Personen beiderley Geschlechts, die sich in dieser Gesellschaft befinden, dabey vorsetzen? und welche sollen sie sich nach der moralischen Vollkommenheit vorsetzen? Die erste Frage wird im Naturrechte, wo von Zwangsrechten die Rede ist, beantwortet, die Zweite gehört in die Moral. Das Naturrecht bestimmt im Allgemeinen die eheliche Gesellschaft im weitesten Verstande so,

*) Anthropologie S. 7. 8.

so, sie sey eine Verbindung zwischen Personen beiderley Geschlechts, die sich eigentlich auf die Geschlechtsverschiedenheit beziehet *). Und behauptet, daß weder mehrmaliger Beischlaf, noch Erzeugung der Kinder, noch Erziehung derselben, noch gegenseitige Beihülfe nothwendig Zweck der Ehe sey, sie könnten aber zum Zweck genommen werden **). Andere nehmen das Wort, Ehe im engern Verstande, und wollen vor allen Dingen den Hauptzweck derselben bestimmen, welches Zweck der Natur ist, dem sich so fort der vernünftige Mensch auch zum Zwecke nehmen muß, weil es die Natur gewollt hat. Wenn sich nun die Ehe auf die Geschlechtsverschiedenheit bezieht, so sind fürs erste nur zwey Zwecke denkbar. Entweder die Befriedigung des Geschlechtstriebes, oder die Erzeugung der Kinder. Welcher von diesen ist Hauptzweck? Einige sagen, es kommt darauf an, welchen die vertragschließenden Personen zum Zweck machen. (Hufeland Nat. Recht. S. 168. Andere sagen, die Befriedigung des Geschlechtstriebes (Hommel Dissertat. matrimonium, sine proposito sobolem procreandi legitimum. In Rhaosod Vol. 1. Obs. 491.) Noch Andere halten die Fortpflanzung für den Hauptzweck. Weil es hier nicht darauf ankomme, welchen Zweck sich der Mensch willkührlich vorsetze; sondern welchen er sich vorsetzen müsse, nach der Absicht der Natur. Derjenige Zweck, welchen die Natur sowohl bey der Verschiedenheit der Geschlechter der Menschen, als auch bey dem Zeugungsgeschäffte vor Augen gehabt habe, derselbe müsse auch der Hauptzweck der Ehe seyn. Um aber denselben kennen zu lernen, müsse man nicht blos auf den Anfang die-

*) Hufelands Nat. Recht. §. 354.

**) Ebend. S. 168.

dieses Geschäftes sehen, sondern abwarten, was zuletzt, wenn alle Kräfte ausgewürkt haben, aus der vereinigten Thätigkeit aller dieser Kräfte entstehe. Dieses müsse Haptzweck der Natur seyn, welchen der Mensch sich als ein Vernunftwesen, das die thierischen Triebe mit Vernunft lenken soll, gleichfalls zum letzten Zweck der ehelichen Gesellschaft machen müsse, wenn er der Natur gemäß handeln wolle. Da nun das, was zuletzt, wenn alle Kräfte ausgewürkt haben, entsteht, ein neues Menschenwesen ist; so sey die Fortpflanzung offenbar der Hauptzweck der Ehe *). Die Befriedigung des Geschlechtstriebes sey nur Nebenzweck, und werde nur alsdann Hauptzweck, wenn die Zeugung nicht erhalten werden könne. Dem zu Folge wäre die Ehe in engerer Bedeutung die Vereinigung von Personen beiderley Geschlechts zur Fortpflanzung des Geschlechts. Da nun auf solche Weise die Befriedigung des Geschlechtstriebes das Mittel dazu ist, so könnte man beides mit einander vereinigen, wenn man noch hinzusetzt; vermittelst der Befriedigung des Ge-

*) S. Schleitwein Rechte der Menschheit S. 381. hierher gehören noch folgende Schriften. *Burlamaqui* Dissert, de matrimonio, Genev. 1731. *Servas van de Lopello* Dissert. de conjugio in Statu naturali. Lugd. Batav. 1742. *Stryk* de matrimonii jure et institut. Halae 1708. *Willenberg* selecta iuris matrimonialis Halae 1720. Philosophisches und juristisches System von Ehen. 1777. Ueber die Ehe. Berlin 1775. Stryk Dissert. de *fine* matrimonii Hal. 1708. Hupel vom Zweck der Ehe, ein Versuch. Riga 1771. Anthes zufällige Gedanken vom Zweck der Ehe. Versuch über den wahren Begriff der Ehe. Cassel 1776. Von der Ehe mit Verschnittenen s. Ricaut dans l'Etat present de l'Empir Otoman. Desgleichen Hieronymi Delphini Tractatus de Eunnchi conjugio s. von der Capaunen Heurath.

Geschlechtstriebes. Es stehet zwar freilich nicht die Zeugung selbst in der Macht der beiden Personen, unterdessen müssen sie dieselbe doch beabsichten, und eine Verabredung zum Nichtkinderzeugen, wo sie doch möglich ist, kann keine Zwangsrechte würken, oder wol gar das Kinderzeugen zu verhindern, weil dieses ein verbotener Zweck seyn würde. Was die Ehe mit Personen betrifft, welche Alters halber nicht mehr zum Kinderzeugen geschickt sind, so sagt Puffendorff in J. N. et Gent. L. VI. C. I. §. 28. connubia honoraria vocantur, dum honorarii dicuntur quibus titulus muneris sine functione datur. Sie werden im Staate geduldet. (Vergl. Ehebruch, Concubinat, Polygamie.)

Wenn übrigens Schlettwein in seinem Rechte der Menschheit unter die rechtlichen Würkungen des Beischlafs folgende zwey rechnet, 1) Daß die Mannesperson durch den Akt des Beischlafs sich ein Realrecht über die Frau erwerbe und 2) in einigen Fällen, wenn sie noch nicht in der Ehe leben, dieselbe ehelichen, oder, nach Umständen, Schadloshaltung geben müsse, so ist dies nicht hinlänglich bewiesen, und dürfte nach dem natürlichen Rechte auch wol nicht bewiesen werden können. Was den ersten Punkt betrifft, so sagt er S. 385. Der Mann disponire durch den Beischlaf über die Geschlechtstheile der Weibsperson und occupire oder bringe sie dadurch in seine Gewalt; umgekehrt aber die Weibsperson den Mann nicht, weil dieser von ihr nichts empfange. Allein hier ist einmal von keiner herrnlosen Sache die Rede, welche durch die erste Ergreifung in unsere Gewalt übergehen köune. Zweitens gehören die Geschlechtstheile zur ganzen Person der Frau, und Personen können nicht so wie Sachen in unsere Gewalt gebracht werden. Diese Erdichtung legt er hier deswegen zum Grunde um die Mannsperson, als das Oberhaupt der ehelichen sowol, als älterlichen Gesellschaft darzustellen. Was den zwei-

ten

ten Punkt betrifft, so kann, wenn Einwilligung von beiden Theilen vorausgegangen, und die Schadloshaltung nicht als eine Bedingung verabredet worden ist, dieselbe durch keinen Grund behauptet werden. Denn wo soll die Beleidigung herkommen? Volenti non fit injuria. Ein anderes ist was die unvollkommene Pflichten, oder besondere Verordnungen des Staats hierinne bestimmen.

Ehebruch.

Nat. Recht.

Derjenige eheliche Vortrag, in welchen die Eheleute einander wechselseitig ein ausschließendes Recht auf den Gebrauch ihres Leibes in Sachen der Geschlechtslust und Kinderzeugung gegeben haben, würkt ein Recht zur Verhütung des Ehebruchs, als welcher in solchen Handlungen besteht, welche der Bedingung eines solchen Vertrags entgegen sind, und ist eben deswegen eine hinlängliche Ursache der Trennung einer solchen Ehe oder der Ehescheidung.

Der Vertrag, daß man eine Ehe eingehen will, heißt Ehe-Verlöbniß, wobei alles von den Bedingungen abhängt, die dabey festgesetzt sind.

Ehre.

Moral.

Das günstige Urtheil von unsern sittlichen Vollkommenheiten, welches bey dem Publikum im Umlauf ist, wird unsere Ehre, guter Ruf oder Ruhm genannt. Sie heißt auch die äußerliche Ehre um Unterschied der innern, welche in der Achtungswürdigkeit, oder in dem Inbegriff jener sittlichen Eigenschaften besteht, um deren willen ein Mensch achtungswürdig ist. Nur von sittlichen Vollkommenheiten hat der Mensch Ehre, das sind solche, wovon

er selbst der freie Urheber ist. Nutzbare Eigenschaften, die der Zufall giebt, und auch wieder entwenden kann, machen ihn nicht achtungswürdiger, als er an sich ist. Das Verlangen nach dem günstigen Urtheil Anderer, heißt Ruhmbegierde oder Ehrbegierde. Sie heißt edel, wenn sie sich auf wahre Achtungswürdigkeit gründet und von Mäßigung der Ansprüche begleitet ist. Sie wird von dem Verlangen unserer innern Vortrefflichkeit begleitet, und ihre Quelle ist Selbstschätzung. Das Gegentheil der Ehre ist die Schande. Die Gleichgültigkeit gegen Ehre und Schande ist Niederträchtigkeit. Die Redensart: seinem Amte oder Stande Ehre machen, heißt, diejenigen Eigenschaften besitzen, welche der Stand oder das Amt erheischet, und sie demselben gemäß anwenden. Da die Ehre zu den Gütern eines Menschen gehört, so ist jede Kränkung der verdienten Ehre unbedingt verboten; weil dadurch der Mensch gegen seine Bestimmung behandelt werden würde. In Beziehung auf Gott, ist es die Vorstellung vernünftiger Wesen, daß Gott das höchste und allervollkommenste Wesen ist, und daß die Welt als eine Würkung Gottes mit dieser Idee harmonier-e

Ehrerbietung.

Moral.

Ehrerbietung ist Hochachtung, die sich der Unterwürfigkeit nähert.

Ehrfurcht.

Moral.

Ehrfurcht ist Hochachtung, verbunden mit Erkenntniß der Abhängigkeit und Unterwürfigkeit, und einer daraus

aus entspringenden Verabscheuung eines solchen Betragens, welches uns um den Beifall des Andern bringen kann.

Ehrgeiz.

Moral.

Ehrgeiz und Ehrbegierde fließen aus ein und eben derselben Quelle. Beiden liegt das Gesetz der Selbstschätzung zum Grunde. Aber es ist der Ehrgeiz eine verkehrte Anwendung dieses Gesetzes. Es ist derselbe ein unersättliches Verlangen nach der Achtung anderer Menschen, unbekümmert um selbsteigne Achtungswürdigkeit. Dem Ehrgeizigen genüget keine äußerliche Ehrenbezeugung, er ist unmäßig in dem Verlangen nach demselben, darum hat man gesagt, man könne ihm nicht genug Ehre anthun. Fehlt ihm die innere Achtungswürdigkeit, so sucht er durch äußerliche Zeichen Ehre zu erhaschen, um das unaufgeklärte Publikum zu hintergehen. Er opfert aber allemal das Verlangen achtungswürdig zu seyn, der Begierde geachtet zu werden auf. Helvetius sucht die Quelle des Ehrgeizes in der Liebe zum Vergnügen *). Man wird aber leicht gewahr, daß er mit Worten spielt. Eben so geschieht es aus Seitenblick auf sein System, wenn er behaupten will, daß der Ehrgeiz bey wilden Völkern und bey den ersten Römern, in der Begierde sich seine Nothdurft zu verschaffen, bestanden habe. Uebrigens hat man schon längst angemerkt, daß Ehrgeiz eine von den bösen Grundbegierden sey, weswegen sich der Mensch viele unregelmäßige Ausnahmen von den Sittengesetze erlaubt.

*) Sur l'Esprit. Disc. III. Chap. XI. Man vergleiche Abbt vom Verdienst, Zimmermann vom Nationalstolz.

Ehrlichkeit.

Moral.

Wenn man die Ehrlichkeit eines Menschen beschreiben will, so pflegt man von ihm zu sagen, man könne ihm alles anvertrauen, unser Eigenthum sey bey ihm nicht in Gefahr. In engsten Verstande ist also die Ehrlichkeit nichts anders, als die Gerechtigkeit gegen fremdes Eigenthum. Sie ist eine in der Gesellschaft allgemein gebilligte Tugend, wodurch wir uns das Zutrauen Anderer erwerben. Daher lassen die Menschen auch die Versicherung gelten, wenn wir ihnen unsere Ehrlichkeit zum Unterpfande geben, oder sie bey derselben versichern. Sie ist ein Gegenstand der Zwangsgesetze und ist die allererste und nothwendigste Eigenschaft des rechtschaffenen Mannes. Sie schließt außer andern Würkungen auch noch Wahrhaftigkeit und Treue in sich, die erste im Gegensatz gegen Betrug, die andere im Gegensatz gegen Treulosigkeit. Hierinne liegt der Grund, daß man in der Rechtswissenschaft zu sagen pflegt: Quilibet praesumitur bonus, donec probetur contrarium, oder man müsse jeden für einen ehrlichen Mann äußerlich halten, so lange bis das Gegentheil erwiesen ist; weil dieses ein natürliches Prädicat eines jeden vernünftigen Menschen ist, das zwar nicht zu seinem Wesen gehört; aber doch aus demselben ohne weiteres fließt, daß er als solcher die Zwangspflichten nicht verletzen wird. Die Klugheitslehre hingegen räth zu unserer Sicherheit, daß man sich nicht zu hohe Begriffe von der Ehrlichkeit der Menschen, wie sie gemeiniglich sind, mache, damit man, bey fehlgeschlagener Hoffnung nicht seines Endzweckes verfehle, oder wohl gar einen Haß auf die Menschheit werfe.

Eid.

Moral und Nat. Recht.

Ein Eidschwur ist eine auf größere Sicherheit der Pflichtleistung abzielende religiöse Handlung, da einer seine Versicherungen durch ausdrückliche Anrufung des Namens Gottes bestätiget, in welcher er verlanget, daß derselbe alle Unwahrheit und Treulosigkeit bestrafen soll. Er ist mehr als bloße Betheurung, wodurch man nur seinen Worten einen größern Beifall zu verschaffen sucht. Ein solcher verstärkt die Verbindlichkeit subjectiv betrachtet, einmal in Hinsicht der Ehrerbietung die wir Gott schuldig sind. Zweitens aus Pflichten gegen die menschliche Gesellschaft. Drittens in Hinsicht unseres Gewissens. Es ist zwar die Verbindlichkeit auch schon ohne den Eid vorhanden, allein der Grad der Verbindlichkeit wächst durch die Mehrheit der Bewegungsgründe, die der Eid zu der natürlichen Verbindlichkeit hinzufüget. Der Schwörende soll sich dadurch seiner, als durch ein göttliches Gesetz gebotenen Pflichterfüllung erinnern. Aber, wenn man den Eid zu einem Schreckmittel für den gemeinen Mann macht, durch Erdichtung allerley gräßlicher Folgen; so mag wohl diese falsche Politik bisweilen äußerlich seine Absicht erreichen, aber innerlich schadet es der Moralität; indem ein solcher nur aus Furcht, nicht aus sittlichem Antriebe seine Pflicht erfüllet. So schadet es auch der Wichtigkeit einer solchen religiösen Handlung, wegen geringfügiger Dinge zu schwören, oder einen Eid zu fordern. Die Verbindlichkeit desselben hört aber auf, wenn er durch Zwang erpreßt ist; oder wenn er aus fälschlich vorgegebenen Umständen des Andern geleistet worden; oder wenn er einer Pflicht widerspricht. In Ansehung der veranlassenden Gelegenheit, ist der Eid entweder ein deferirter, oder ein offerrirter. In Ansehung der Sache, welche man beschwört, entweder eine eidliche

che Aussage (jus jurandum assertorium) oder eine eidliche Zusage (jus jurandum promissorium). Zu dem ersten gehört der Religionseid. Es kann zwar jeder schwören, daß er dermalen eine Sache glaube und für wahrhalte, d. i. seine dermalige Ueberzeugung; aber daß er künftig eben dasselbe noch glauben und für wahr halten wolle, kann er weder beschwören, noch zu einem solchen Eide gezwungen werden; weil er nicht dafür stehen kann, daß bey zunehmender Erkenntniß und deutlicher Einsicht seines Verstandes sich nicht auch seine Ueberzeugung ändern werde (man s. den Artikel Gewissenszwang.) Da der Eid ein Mittel zur Sicherheit der Pflichtleistung seyn soll, so werden dadurch die Vorbehalte im Gedanken (reservatio mentalis) gänzlich ausgeschlossen. Darunter versteht man eine verschwiegene Einschränkung des Eides, wodurch derselbe einen andern Verstand bekommt, und nach welcher man ihn doch dem Wortverstande, oder sonst der Redlichkeit zuwider auslegt und leistet. Dadurch wird ein Eidschwur zum förmlichen Meineide. Wer eine Unwahrheit wissentlich declariret und beschwöret, der begehet einen Meineid, ein solcher begeht eine offenbare Gotteslästerung.

Einige wollen den Eidschwur nach Grundsätzen des natürlichen Rechts nicht für zuläßig erkennen. Sie schließen so. Entweder bin ich schon zum voraus von der Rechtschaffenheit und Wahrheitsliebe eines Menschen überzeugt; oder ich weis das Gegentheil von ihm, daß er keinen Wahrheitssinn und keine Wahrheitsliebe besitzt. Im ersten Fall ist der Eid überflüßig und ich kann seinen Worten ohne weitere Betheurung völligen Glauben beimessen. Im andern Falle ist derselbe ganz unnütz. Denn ein solcher kann auch falsch schwören, und ich gebe in solchen Fall ihm Gelegenheit dazu, und ver-

veranlasse den Meineid *). Allein hier ist ein sichtbarer Fehler in diesem dilemmatischen Schlusse. Denn es giebt einen dritten Fall, welcher nicht angegeben worden ist, nämlich es kann seyn, daß ich weder das eine, noch das andere von einem Menschen weiß, weder daß es ein wahrheitsliebender Mensch, noch das Gegentheil davon ist, und gleichwohl kann es mir an seiner Treue und Zuverläßigkeit sehr gelegen seyn. Hier müssen wir thun, was Menschen, die nicht in das Herz Anderer sehen können, zu thun möglich ist. Z. B. der Regent nimmt seine Diener in Pflichten, und ein Richter fodert einen Zeugen-Eid. Beide wissen weder das eine, noch das Andere von diesen Personen. Sie müssen aber so weit es in menschlichen Kräften steht sich ihrer Zuverläßigkeit zu versichern suchen. Es kommt in dem angeführten Argumente nicht darauf an, ob der eine ein wahrheitsliebender Mann ist, oder nicht. Diese Glieder schließen freilich jedes dritte Glied aus. Sondern darauf beruht der Fehler des Schlusses, ob ich das eine weis, oder das Gegentheil. Und da kann es allerdings seyn, daß ich weder das eine noch das Andere weis, welches der dritte mögliche Fall ist.

Eifersucht.

Moral.

Ist eine Art des Zorns über vermeinte Abwendigmachung einer geliebten Person. Kann sich die Eifersucht nicht rächen, so zehrt sie an dem Subjecte, das sie nährt, bis sie sich auch in Zorn gegen die Person verwandelt, welche ihre Liebe theilte. Die Verachtung derselben heilt die Eifersucht. Verständige mag sie wol rühren, aber nicht zum Zorn und zur Raserey verleiten.

*) Schlettwein Rechte der Menschheit. §. 109.

ten. Lucull, Cäsar, Pompejus, Anton, Cato u. a. die sich wissentlich in diesem Falle befanden, dachten wie Ovid:

Quis vetat apposito lumen de lumine sumi?

L. III. de Arte amandi. v. 97.

Aber der schwache Lepidus, des Triumvirs Vater grämte sich darüber zu Tode. (Plutarch in vita Pompeji C. V) Bey dem weiblichen Geschlechte ist sie gewöhnlich stärker, als bey dem männlichen. Vulkan gab seiner Gemalin der Venus nur einen Verweis, da er sie in der Umarmung mit einem andern antraf. Und einer der aufgewektesten Götter sagte damals; er wünschte sich auch so beschimpft zu werden:

— — — — atque aliquis de Diis non tristibus optat,
Sic fieri turpis. (Ovid. Metamorph. L. IV. Fab. V. v. 21, 22.

Aber Juno, die größte der Göttinnen, hat sich immer zu über die Liebeshändel ihres Gemahls geärgert.

— — — Saepe etiam Juno maxima coelicolum
Conjugis in culpa flagrauit quotidiana.

Catull. ad Manlium Carm. v. 138. 139.

Eigendünkel.

Moral.

Der Eigendünkel ist die übertriebene Meinung unserer Vortrefflichkeit, verbunden mit beständiger allzugroßer Bewunderung seiner eigenen Person. Es ist derselbe eine falsche Anwendung von dem Gesetz der Selbstschätzung und gehört zum Egoismus. Er heißt insbesondere moralisch, wenn die übertriebene Meinung hinzukommt von unserem sittlichen Werthe und ist alsdann ein Fehler oder praktischer Irrthum.

Eigenliebe.

Anthropol. u. Moral.

Die Eigenliebe wird entweder als Naturtrieb, oder als moralisches Princip betrachtet. Im ersten Fall ist sie die Belustigung an selbst eigenen Vollkommenheiten. Daß der Mensch natürlicher Weise dasjenige begehret, was eine Vollkommenheit, und dasjenige vermeidet, was eine Unvollkommenheit für ihn ist, oder zu seyn scheinet, ist ein Grundfaktum in seiner Natur, welches sich durch keine eher oder besser erkannte Sache erklären läßt. Regelförmig ausgesagt, ist es das Grundgesetz der Eigenliebe. Die Alten nannten diesen Trieb πρωτην ὁρμην, πρωτον οἰκειον, το πρωτον κατα φυσιν, und nach dem Cicero primum impetum, conatum, appetitum, prima naturalia, principia naturalia *). Der Mensch hat diesen Trieb mit den Thieren gemein, nur daß derselbe in seiner vernünftigen Natur eine andere Gestalt annimmt, und so zu sagen zu einem verständigen Triebe wird, da er in dem Thiere ein unverständiger Trieb bleibt, indem dasselbe nicht über ihm zu reflectiren vermögend ist. Man hat ihn daher zum Unterschiede bey Menschen Selbstliebe genannt; besonders da einige britische Philosophen Gelegenheit zu der Streitfrage gaben: ob die Selbstliebe der Grund aller Triebe sey? (S. Egoismus.) Bey dieser Gelegenheit wurde Eigenliebe noch unterschieden von vernünftiger oder veredelter Selbstliebe. Diese letztere erklärte man so, daß der Mensch nach derselben die Dinge, mit welchen er in der Sinnenwelt umgeben ist, nicht allein aus dem Gesichtspunkte betrachte, in wiefern sie sinnliche Lust, oder Unlust erregten, sondern auch in wiefern er in denselben Anlaß zu vernünftigen Beschäftigungen fände. Folglich sind seine angenehmen Empfindnisse nicht allein

*) Diogenes Laert. B. VII. Abschn. 85. Cicero de Finibus L. V. C. 9.

das Resultat von dem Einflusse der Dinge auf ihn, sondern auch von seinen eigenen Beschäftigungen, die er in Hinsicht Anderer unternimmt, dadurch er fremde Vollkommenheiten bewürket, in wiefern er dazu den Beruf in seiner Natur fühler und demselben gehorchet. Solcher Gestalt war die veredelte Selbstliebe das höhere Vergnügen des Geistes, aus dem Bewußtseyn wohlwollender und theilnehmender Handlungen, oder besser, das Verlangen nach dem Genusse dieses Vergnügens. Das Ende von allen war immer das Subject selbst; nur glaubte man auf solche Art alle Triebe unter den Grundtrieb der Selbstliebe als ihre Einheit gebracht zu haben, und die sympathetischen Triebe, wären nun nicht mehr derselben coordinirt, sondern vielmehr subordinirt; weil es ihm Spaß macht, daß ich mich so ausdrücke, theilnehmend zu handeln. Im Grunde blieb es nur maskirter Egoism, und man konnte nicht sagen, daß dergleichen wohlwollende Handlungen, und wenn es auch Handlungen des Patriotismus oder des öffentlichen Geistes (public esprit wären, eine solche Reinigkeit der Bewegungsgründe bey sich führten, welche der höhern geistigen Vergnügungenwürdig wären. Kant nennet dies die pathologische Selbstliebe.

Wird die Eigenliebe als oberstes Princip gedacht, so ist es die Neigung so zu handeln und zu urtheilen, als ob unser Individuum allein der letzte Zweck wäre, welches wir oben Egoism nannten. Dieselbe macht die Tugend und Sittlichkeit nicht zum Zweck, sondern zu einem bloßen Mittel.

Eigennutz.

Moral.

Im engsten Verstande nennen wir denjenigen einen eigennützigen Menschen, dessen herrschende Leidenschaft die Begierde zu gewinnen und die Furcht zu verlieren ist.

ist. Durch Gewinnst und Verlust wird der Zustand desselben in Absicht seines Interesse verändert. Es entspringt derselbe aus der Begierde der Sinnlichkeit, welche ein Verlangen ist, nach alle den Sachen, die zum sinnlichen Leben nützlich sind, als Nahrung, Bequemlichkeit u. s. w. Und wir nennen denjenigen einen sinnlichen Menschen, welcher diesen Dingen für andern einen vorzüglichen Werth beyleget, und aus Vorurtheil für die Wichtigkeit der sinnlichen Lust, denselben zum Nachtheil der höhern Vergnügungen nachhängt. Diese Begierde kann nicht befriediget werden ohne gewisse Mittel, die ihren Genuß in Sicherheit setzen, dahin gehört ein gewisser Besitz an Vermögen und Eigenthum. Folglich wird die Begierde vorzüglich hierauf geheftet. Die Zunahme oder Abnahme dieser Dinge verändern das Interesse, daher die herrschende Begierde zu gewinnen, und die Furcht für Verlust. Eigennutz ist daher eine verkehrte Anwendung von dem Gesetz der Selbsterhaltung. Wenn das Vorurtheil von einer persönlichen Wichtigkeit, vom Vorzug oder Rang, der in den Augen der Welt durch Reichthum erhalten wird, hinzukommt, so nimmt der Eigennutz eine andere Gestalt an, und kann aus dem Gesetz der Selbstschätzung erklärt werden. Der Grund, daß das eigennützige Betragen so herrschend ist, liegt in dem zeitig gefaßten Vorurtheil von der Wichtigkeit der Gegenstände der sinnlichen Lust, und in der beständigen Sorgfalt, die wir auf Vermögen und Haußwesen verwenden müssen, wenn einmal ein Eigenthum der Güter eingeführt ist, und in dem Range, dem Reichthum in den Augen der Welt giebt. Es ist aber derselbe sowohl für das Subject als auch für die Gesellschaft eine höchst nachtheilige Begierde. Das Subject wird durch denselben der Aengstlichkeit, der Eifersucht und dem Neide ausgesetzt. Der Eigennützige fürchtet stets eine nachtheilige Verän-

derung in seiner Lage. Daher ist er so unentschlossen in seinen Handlungen, sieht überall Hügel für große Berge an, und will nicht ohne Stütze handeln. Für die Gesellschaft unterdrückt er Zuneigung, wo Zuneigung Pflicht ist, ist mißtrauisch und neidisch.

Während dem, daß die Sittenlehre dieses lehrt, behauptet die Staatswirthschaftslehre, daß das Rad der Staats-Wirthschaft sich lediglich drehe in der Achse des persönlichen Eigennutzes, und ihn ausrotten, heiße dem Menschen seine Thätigkeit lähmen und ihm alle Schnellkraft benehmen. Denn die Reproduktion ist der natürliche Maasstab für die Consumtion. Es kann aber die Consumtion nur in sofern Einfluß auf die Reproduktion haben, als sie den Leuten, welche die Produkte erbauen zum Nutzen gereichet. Ohne diesen Nutzen würden sie sich nicht beeifern, die Produkte weiter zu vermehren, als so weit ihre eigenen persönlichen Bedürfnisse reichten. Bloß die Begierde zu genießen, kann einen Ackersmann bewegen, nicht nur für sich selbst, sondern auch für Andere zu bauen. Will er nun genießen; so hat er andere Menschen von Nöthen, deren Arbeiten er mit seinen Producten erkauft, und die er zu Mitgenossen seines Aufganges macht. Dadurch genießt er alsdann, aber unter einer neuen Gestalt, jenen Ueberschuß, der ihm, wenn ihn nicht Andere verzehrten, ohne Nutzen zur Last liegen würde. Blos der Vortheil also, den die Eigenthümer der Produkte dabey finden, daß sie selbige von Andern verzehren lassen, bewegt sie, ihren Ackerbau und ihre Wirthschaft so lange unbegränzt zu erweitern, als es ihnen noch nicht an Menschen fehlt, die nur begehren zu consumiren, und die zum Tausche für das, was sie zu ihrer Consumtion brauchen, Dienste anbieten, welche denen, die sie bezahlen können, angenehm sind. Also läßt sich der eine Theil angelegen seyn, die Mittel zu Erkau-

kaufung von allerhand Dingen zu vervielfältigen; und der Andere beeifert sich, reichlichen Arbeitslohn zu verdienen. *) Alles dieses ist sehr wahr, und gar keinem Zweifel unterworfen. Unterdessen sind beide, die Sittenlehre und Staatswirthschaft so wenig mit einander im Streite, daß vielmehr die eine die andere unterstützt. Der Eigennutz, wovon die Staatswirthschaftslehre spricht, ist nicht jener, den die Moral verwerflich findet, sondern das Verlangen, durch Fleiß etwas, ohne Nachtheil Anderer zu gewinnen, oder das Zueignungsrecht. Diese Industrie soll die Staatsordnung nicht hemmen; sondern durch allen nur möglichen Vorschub zu befördern suchen. Die Sittenlehre schränkt diese Hoffnung zu gewinnen in ihre sittlichen Grenzen ein, daß sie nur nicht die einzige Triebfeder aller Handlungen werde und andern Menschen neben sich das Recht zu genießen auf eine rechtmäßige Art und Weise gleichfalls verstatte. Die Staatsordnung leitet die Kräfte des Menschen zu Zwecken des Staats; die Sittenlehre zu moralischen Zwecken.

Eigenschaft.

Logic.

Dasjenige, ohne welches eine Sache nicht gedacht werden kann, macht ihr logikalisches Wesen aus, und dasjenige womit eine Sache uns erscheint, wovon der Verstand urtheilet, daß es zu der Sache gehöre, dadurch er die Sache von andern unterscheidet, heißt im Allgemeinen eine Eigenschaft der Sache (Character). Diese Eigenschaften gehören entweder zu ihrem Wesen, oder nicht. Jene heißen wesentliche Eigenschaften; diese

*) Le Trosne Lehrbegriff der Staatsordnung S. 36. 201. 193. 85. 97. 509.

diese zufällige, ausserwesentliche, welche da und weg seyn können, ohne daß die Sache selbst etwas verliert, oder etwas darinne geändert wird. Die erstern sind wieder von gedoppelter Art. Entweder machen sie das logikalische Wesen selbst aus und gehören, als eben so viele Bestandtheile desselben dazu und werden constitutiv wesentlich (Essentialia constitutiva) genannt; oder sie sind anzusehen, als Folgen desselben, so, daß wer das Wesen einräumt, auch diese Eigenschaften zugeben muß, und heißen consecutive Eigenschaften (Essentialia consecutiva). Letztere werden auch Attribute genennet.

Den Unterschied zwischen Grund- und abgeleiteten Eigenschaften der Dinge hat Locke *) zuerst gemacht, dadurch aber auch zugleich den Streit über dieselben veranlasset. Zwar hat es schon vor Lok's Zeiten Philosophen gegeben, welche behauptet haben, daß eine Menge von Prädicaten der Dinge keine eigene Existenz hätten, sondern nur zu ihren Erscheinungen gehörten; allein nach Lock's Zeiten, ist doch diese Sache eigentlich zur Sprache gekommen. Er verstund unter Grundeigenschaften Qualitates primae solche, welche in keinerley Zustande von der Materie abgesondert werden können und unter jedweder, auch gewaltsamen Veränderung z. B. der Zertheilung, noch in derselben haften; dergleichen diejenigen sind, welche wir noch bey den kleinsten Theilchen eines aufgelößten Körpers wahrnehmen. So behalte der kleinste Theil eines zermalmten Waizenkorns doch noch immer Solidität, Ausdehnung, Figur und Beweglichkeit. Unter abgeleiteten Eigenschaften verstund

*) Essai sur l'Entendement humain, L. II. Ch. VIII. §. 9.

stund er solche, die in den Objecten weiter nichts sind, als bloße Potenzen in uns gewisse Empfindungen hervorzubringen, als Farbe, Geschmack Ton u. s. w. und nannten sie Qualitates secundarias. Jedoch setzten sie die Grundeigenschaften voraus und brächten allererst durch diese in uns gewisse Empfindungen hervor. Zu diesen that er noch eine dritte Art hinzu, die er bloße Vermögen nannte, bey welchen die Grundeigenschaft der Materie uns nicht zu afficiren brauche, wenn von demselben eine Empfindung entstünde. Z. B. Das Vermögen des Feuers Wärme hervorzubringen.

Berkeley kam nach ihm, und bewieß: auch die Dichtigkeit, auch die Figur, kann, in so weit wir sie empfinden, nicht im Körper seyn, und schloß; also sind alle Eigenschaften, die wir von den Körpern wissen, bloße Ideen; also giebt es keine Körper. *)

Reid widersetzte sich blos dem Berkelyischen Idealism und führte weitläuftig den Satz aus, daß keine Sensation der Eigenschaft des Körpers, von der sie veranlaßt wird, eigentlich ähnlich seyn könne. Bewieß aber demohngeachtet daß Körper seyn müßten, weil sonst kein Grund von der nothwendigen und unwillkührlichen Vorstellung äußerer Dinge vorhanden wären. **) Durch diese Theorie wurde der Unterschied zwischen den Grund- und abgeleiteten Eigenschaften des Locke aufgehoben.

Ferguson und sein Commentator Garve kamen nach diesen. Ferguson sagt: Zuweilen stellen wir uns die Natur zugleich mit der Gegenwart der Eigenschaft vor; das sind sodann Grundeigenschaften

*) Dialogues entre Hylas et Philonous tr. de Anglois. a Amst. 1730.

**) Essay on human Mind.

ten der Körper, als bey der Figur, Härte, Weiche. In andern Fällen stellen wir uns die Gegenwart der Eigenschaft, aber nicht ihre Natur vor; das sind abgeleitete Eigenschaften z. B. Wärme und Kälte. *)

Garve hingegen will die Sache so erklären: Würkt der äußere Körper blos als Materie, auf unsern Körper blos als einen empfindlichen: so entsteht die Sensation und die Wahrnehmung der Grundeigenschaft; und würkt der äußere Körper vermöge seiner besondern Structur, oder durch eine, auf besondere Art eingerichtetes Medium, und auf einen künstlich zusammengesetzten Theil unseres Körpers, so entsteht daraus die Preception der abgeleiteten Eigenschaften: so daß diese Ideen nur Zusammensetzungen und Modificationen von jenen zu seyn scheinen. Hier setzt aber Garve schon voraus, daß es Grund = und abgeleitete Eigenschaften der Körper giebt, und will nur erklären, wie die Vorstellungen davon in uns entstehn. Man darf aber Grundvorstellungen nicht mit Grundeigenschaften verwechseln.

Allein die ganze Sache fällt weg, sobald man weiß, daß alles, was wir durch Hülfe der sinnlichen Erkenntniß wahrnehmen, nur Relation auf uns sey. Die Sinne geben uns nicht die Dinge an sich zu erkennen, sondern nur ihre Erscheinungen; und das, was wir an ihnen empfinden, ist nur eine Folge dessen, was in den Körpern vermittelst eines gewissen Medium (des Lichts, oder der Luft) und unserer Organen die Vorstellungen würkt. Diese Vorstellung ist nicht das Resultat aus der Grundeigenschaft, wenn man sie so nennen will, allein; sondern sie ist das Resultat aus der Natur des sinnlichen Werkzeugs, und

des

*) Moralphilosophie. S. 45. vergl. S. 306.

des Mediums, und der sogenannten Grundeigenschaft. Folglich sind auch diese, nemlich die sogenannten Grundeigenschaften, Undurchdringlichkeit, Dichtigkeit, Solidität, Form u. s. w. so wie alle abgeleitete Eigenschaften im geringsten weiter nichts als Erscheinungen, wovon wir, was sie an sich selbst seyn mögen, nicht die geringste Kenntniß haben können. Nichts desto weniger bezeichnet das Wort Körper einen außer uns wirklichen Gegenstand, den wir durch jene Vorstellungen kennen, welchen sein Einfluß auf unsere Sinnlichkeit uns verschafte. Wollte man das Unbekannte, was den Erscheinungen der Körper und den in uns hervorgebrachten Empfindungen zum Grunde liegt, Grundeigenschaften nennen, so mag dieses in so fern wohl angehen; allein nicht zu gedenken, daß es kein Philosoph in dieser Bedeutung genommen hat, so müssen wir doch gestehen, daß wir nicht die geringste Kenntniß davon haben. *) Und hiermit stimmt auch Kant vollkommen überein, **) mit jedweden, der die Sinnenwelt für Inbegriff der Erscheinungen hält.

Eigensinn.

Moral.

Da dieses Wort mehrentheils in dem Verstande genommen wird, daß man es der Nachgiebigkeit und Geschmeidigkeit des Charakters entgegensetzet; so muß man es von Genauigkeit oder Accurateſſe, Exactitude, oder Pünktlichkeit unterscheiden. Und da besteht der Eigensinn in einer hartnäckigen Befolgung seiner subjec-

*) S. meine physischen Ursachen des Wahren. Ingleichen Unterricht der gesunden Vernunft. S. 244. 245.

**) Prolegomena zu einer jeden Metaph. S. 62. 63.

jectiven Maxime, trotz aller Gegenvorstellungen, und zwar um ihrer selbst willen, es entstehe auch daraus was da wolle. Nicht jeder, dem die Gegenvorstellungen nicht als bessere Gründe einleuchten, ist darum nicht gleich eigensinnig zu nennen. Er würde bey größerm Gewichte derselben von seinen Vorsätzen abgestanden seyn, nur jetzo nicht, da er sie nicht für hinlänglich hält. Der eigentlich sogenannte capriciöse Kopf im engsten Verstande will nur nicht das Ansehn haben, als hätte er seine Maxime aufgegeben und handelt um ihrer selbst willen. Er gleichet einem verzogenen, verzärtelten Kinde, dem man in der Jugend allen Willen gelassen hat, welcher in der Folge sein einziges Gesetz wird. Bey mehrern Jahren verlangt ein solcher, alle andere Menschen sollen sich nach ihm richten, und da dies nicht geschieht, macht er sich selbst elend und die Gesellschaft fliehet ihn.

Aber auch Gelehrte sind von diesem Fehler nicht frey, welcher hier eine Folge ihres Standes zu werden scheint. Die Vorliebe für ihre Meinungen macht es, daß sie jeden, welcher anders denkt, verachten, blos weil er nicht eben so, wie sie, denkt. Daher machte sich Bayle ein schalkhaftes Vergnügen daraus, die entscheidenden Behauptungen, besonders der Gottesgelehrten der damaligen Zeit wankend zu machen, indem er ihnen zeigte, welcher gestalt gewisse Wahrheiten, die sie für ungezweifelt hielten, dergestalt mit Schwierigkeit umgeben wären, daß es klüger gehandelt seyn würde, wenn man darüber zu urtheilen Anstand nähme.

Eigenthum.

Nat. Recht und Anthropologie.

Das Eigenthum ist der ausschließende Gebrauch einer Sache, in so fern er nicht verboten ist. Bis-

wei-

weilen wird auch die Sache selbst, worauf dieser ausschließende Gebrauch geht, Eigenthum genannt. Wer ein solches hat, heißt Eigenthümer. Es hangt das Eigenthumsrecht nicht sowohl ab, von dem Rechte auf unsere Kräfte, als vielmehr von dem Rechte auf erlaubte und gebotene Zwecke. Jeder Mensch hat, als Person, gewisse Zwecke, zu deren Erreichung er gewisse Mittel von Nöthen hat. Die Natur muß ihm also auch ein Recht auf den ausschließenden Gebrauch dieser Mittel gegeben haben. Folglich hat jeder Mensch ein Recht sich Eigenthum zu erwerben. (Zueignungsrecht.) Hiervon ist der juristische Begriff von Eigenthum eine Folge, daß es nehmlich das Recht sey, über eine Sache nach Willkühr zu disponiren. Wenn man daher von dem Rechte des Eigenthums im Naturstande spricht, so beruhet die ganze Beurtheilung der Rechte desselben auf der Einsicht des Rechthabenden. Denn er allein beurtheilt seine Zwecke; folglich auch das, was für ihn ein Mittel seyn kann. Daß hierbey kein sittliches Gesetz übertreten werden dürfe, wird als bekannt vorausgesetzt.

Ueber den Ursprung des Eigenthums unter den Menschen haben die Gelehrten verschiedene Meinungen geäußert. Es ist die Frage: Wie es möglich gewesen, daß der Mensch, der noch keinen Boden gebaut, keine Früchte erzielet u. s. w. sich doch dieser Dinge ausschließlich habe bedienen können? Hierbey, scheint es, muß man das Recht auf einen solchen ausschließenden Gebrauch, von dem wirklichen Besitz derselben unterscheiden. Dieses Recht d. i. die sittliche Möglichkeit, war bey den Menschen ein ursprüngliches, natürliches Recht. Er brachte dasselbe mit auf die Welt. Denn seine Bedürfnisse der Subsistenz, der Nahrung, des Wohnortes u. s. w. waren zugleich mit ihm da, und

er

er mußte sie befriedigen wollen. Folglich war diese Befriedigung für ihn nothwendiger Zweck. Er mußte dieselben also auch befriedigen dürfen. Das heißt, er handelte vollkommen recht, wenn er die Mittel dazu gebrauchte. Diese Mittel waren keine andern, als Sachen aus dem Gebiete der Schöpfung, wovon noch kein anderer Mensch einen ausschließenden Gebrauch gemacht hatte. Das bloße wollen haben des Andern war nicht hinreichend, den ausschließenden Gebrauch desselben zu beweisen. Er that mithin keinen Eingriff in fremdes Eigenthum, und handelte also vollkommen recht, wenn er diese Dinge zur Erreichung seiner Zwecke in der Befriedigung seiner Bedürfnisse ausschließend gebrauchte. Auf solche Weise schloß sich der wirkliche Besitz an das Recht zu besitzen an. Er, der Mensch, war vollkommen in dem Falle, wie einer, der auf eine unbewohnte Insel kommt, und sich der Sachen, welche er hier vorfindet, zu seinem Gebrauche bedienet. (Vergl. Ergreifung, Erwerb.)

Andere haben diese Frage anders zu beantworten gesucht. Grotius nimmt eine ursprünglich allgemeine positive Gemeinschaft der Sachen an (De jure belli et pacis L. II C 2. §. 2. n. 1. Fischer (Geschichte der teutschen Erbfolge Th. I S. 4. 5.) ein Sammteigenthum an Grund und Boden, aber Eigenthumsrecht der Einzelnen an den Produkten; Kulpis (Colleg Grotian S. 26.) eine dem ersten Menschen geschehene Schenkung und darauf erfolgte Vererbung auf die Nachkommen. Puffendorf (de officio hominis et ciuis L. I. C. 12. §. 2. vergl. Treuer ad hunc loc.) eine ursprüngliche negative Gemeinschaft. Vergl. Hobbes de Ciue Cp. I. §. 11. Schlettwein Recht der Menschheit. §. 94. Hufeland Nat. R. §. 224. Ferguson läßt das Eigenthum blos aus Arbeit entstehen, die auf eine, noch Niemanden zugehörige Sache

che verwandt werden. S. Moralphilosophie. S. 188. Eine Folge von der Einführung des Eigenthums war der Tausch, der Handel, die Münze, aber auch der Unterschied der Stände zwischen Armen und Reichen, Herr und Diener. Zu größern Besitzungen erheben sich die Menschen erst durch die Bedürfnisse bey stärkerer Bevölkerung.

Man hat der Einführung des Eigenthums die Streitigkeiten der Menschen über das Mein und Dein, als Ursache zur Last gelegt; allein dieselbe ist so wenig Ursache, daß vielmehr weit mehr Streitigkeiten ohne sie entstanden seyn würden; sondern die falschen Begriffe der Menschen von Recht und Unrecht und die Verderbniß ihres Willens. Unter Menschenhänden wird auch das Heiligste verunreinigt. Vergl. Rousseau sur l'origine et les fondem: de l'inegalité parmi les hommes.

Einbildungskraft.

Psychologie und crit. Philos.

Wenn man von der Einbildungskraft im engsten Verstande redet, so muß man dieselbe von der Phantasie unterscheiden. Man hat mehrentheils darunter verstanden das Vermögen, ehedem gehabte sinnliche Vorstellungen abwesender Gegenstände wieder hervorzurufen und sie mit einander zu verbinden. So nahm es Wolf und seine Nachfolger und nannte eine solche hervorgebrachte Idee, Phantasma. Aristoteles nannte es ὄρεμα, weil sie eine materielle Idee mit sich verbunden hätte, wenigstens in den äußersten Nerven des Gehirns, welche bis an die sinnlichen Organe fortgehen. Auch Bonnet behält noch ziemlich diesen Begriff bey: die Ideen, sagt er, welche die Objecte in der Seele erzeugt haben, können sich derselben, ohne

Ver-

Vermittelung der Objecte wieder darstellen, und das Vermögen, wodurch diese Vorstellungen bewürket werden, heißt Einbildungskraft. *) Allein dieser Begriff drückt das ganze Geschäfte der Einbildungskraft keinesweges aus. Ich darf mich nur auf die schönen Künste berufen, daß sie Töchter der Einbildungskraft sind (und wenn man auch für Poesie noch ein eigenes Dichtungsvermögen annehmen wollte) um zu beweisen, daß sich ihr Gebiete weiter erstreckt, als die bloße Wahrnehmung der ideellen Gegenwart der Dinge. Außer dem, daß wir uns durch Hülfe der Einbildungskraft die Gegenstände klar wieder vorstellen, ob sie gleich gegenwärtig nicht auf uns würken, verstehe ich noch unter ihr das Vermögen, nach einer gewissen Absicht Vorstellungen nach den Verhältnissen, die sie entweder unter sich, oder zu den Neigungen unserer Natur haben, zu einem Ganzen zu vereinigen. Sie ist das vorzüglichste Talent des Künstlers, der als solcher allemal nach Zwecken arbeitet und die sinnlichen Bilder aussucht, die sich zu seinen Zwecken schicken. Dadurch unterscheidet sie sich von der Phantasie. Alle Künstler haben die Nachahmung der Natur zur Absicht. Die Bilder ihrer Einbildungskraft sind ihnen Mittel dazu. Mithin muß die Einbildungskraft diese zweckdienlichen Mittel herbey führen, und der Künstler ist nicht mit jedem Zufluß und mit jeder zügellosen Verknüpfung derselben zufrieden. Dieses wird noch einleuchtender, wenn wir die Würkungen der Einbildungskraft ins besondere betrachten werden.

In wiefern die Einbildungskraft sich mit der ideellen Gegenwart der Dinge beschäftiget, hat man dabey zu sehen 1) auf die Gesetze, nach welchen sich sowohl die

*) Analyse der Seelenkräfte. Kap. 14. §. 12.

die Erweckung als die Verbindung der imaginarischen Ideen richtet. 2) Auf ihre Lebhaftigkeit, Leichtigkeit und Ausdehnung. In wie fern sie aber bey ihren Produkten sich nach den Neigungen der Natur des Menschen richtet, hat man zu sehen auf ihre Würkungen, sowohl bey uns als bey Andern.

Das Werk der Einbildungskraft ist, sich die Dinge als gegenwärtig und mit allen ihren wirklichen oder erdichteten Eigenschaften und Umständen vorzustellen. Dies läßt sich nicht anders denken, als daß Bilder oder Vorstellungen von sinnlichen Dingen ehemals schon in ihr vorhanden waren, oder durch sie durchgiengen bey ihrem ersten Entstehen. Sollen wir sie nun uns klar wieder vorstellen, so müßten die nämlichen Veränderungen wiederum in uns hervorgebtacht werden, wie jene waren, da wir sie zuerst empfiengen. Dies kann aber ohne Werkzeuge, welche den sinnlichen Organen ähnlich sind, nicht geschehen. Mithin hat man Grund eine organisirte Einbildungskraft anzunehmen, wodurch die Möglichkeit der Reproduction begreiflich wird. *)

Die Erweckung der imaginarischen Ideen kann sich nach keinen andern Gesetzen, als nach denen der Erinnerung und des Gedächtnisses oder der Phantasie richten. Aber die Verbindung derselben richtet sich nach den Verhältnissen der Aehnlichkeit oder Verschiedenheit, der Würkung und Ursache, der Zeit und des Ortes, der Subjecte und ihrer Eigenschaften. Dieses hat man das Gesetz der Association der Ideen genannt. Es heißt deswegen ein Gesetz, weil wir es in der Natur dieses Vermögens immerzu beobachtet finden. Der Grund desselben liegt in der mechanischen Art zu würken

*) Meine physischen Ursachen des Wahren.

ken der Werkzeuge der Ideen, welche von der Verbindung der Dinge außer uns, die sich uns niemals einzeln, sondern immer in Verbindung dem Orte, der Zeit nach u. s. w. darstellen. Ueber das Gesetz der Association verdient nachgesehn zu werden, E. G. Bardili über die Gesetze der Ideen Association. C. E. Schmid psycholog. Theorie der Einbildungskr. im psycholog. Magaz. B. 1. S. 1. — 80.

Ihre Wirkungen sind

1) Schilderungen, Beschreibungen und eine Art von Raisonnement, welches man das sinnliche, zum Unterschiede des höhern Raisonnements der Vernunft nennen kann. Es sind dieses sinnliche Ideen Reihen deren natürlicher Fortgang zweckmäßig eingerichtet ist, wo die Gedanken nicht sprungsweise von einem aufs andere fallen, sondern durch eine Art des Zusammenhangs und natürlicher Folge auf einander fortführen. Es können sich zwar Verstandsbegriffe mit einmischen; nur der Zusammenhang ist nicht so nothwendig und geschlossen, wie dem höhern Raisonnement. Hiervon sagt Home: die Reihe der Vorstellungen hängt nicht gänzlich von Verhältnissen ab; sie wird außerdem noch von einer andern Ursache bestimmt, und diese ist die Empfindung, die wir von der Ordnung und Stellung der Dinge haben. *) Abstracte Köpfe finden am sinnlichen Raisonnement wenig Gefallen, sind aber auch selbst dazu nicht aufgelegt.

2) Enthusiasmus des Herzens und Begeisterung des Genies. 3) Leidenschaften. 4) Durch sie verwechseln wir oft mit Andern, nehmen in Gedanken ihren Platz ein, oder spielen ihre Rolle. 5) Durch sie würken allgemeine Wahrheiten aufs Herz, indem durch die-

*) Grundsätze der Crit. K. I. 30.

dieselbe abstracte Wahrheiten unter Bildern gedacht und vorgestellet werden.

Es ist aber leichter seinen Verstand kennen zu lernen, als die Streiche, die uns die Einbildung spielt. Wenn man die ideelle Gegenwart der Dinge für reell hält, so hat man dies Einbildung genannt. Beyspiele sind die Aberwitzigen und Leute die vor Einbildung krank sind.

Zu den Vollkommenheiten der Einbildungskraft gehört ihre Leichtigkeit, Ausdehnung und Lebhaftigkeit. Leicht ist sie, wenn sie der Seele bey jeder Gelegenheit ohne Mühe sinnliche Gegenstände darstellet, welche für jeden gegebenen Fall, da man auf die Gemüther der Menschen würken soll, die verlangte Würkung mit vorzüglicher Kraft hervorbringen, und durch die schiklichsten Zeichen ohne Mühe die Darstellung der verlangten Sache bewürken können. Die Ausdehnung beruht auf der Menge solcher Vorstellungen, die sie auf einmal hervorbringt. Kommt hierzu die Feinheit des correkten Geschmacks, so entsteht die Wahl des Bessern, Anordnung, Plan und Ebenmaas. Lebhaftigkeit ist Klarheit der wiederkommenden Vorstellungen.

Mit diesen Vollkommenheiten ist die Einbildungskraft das unterscheidende Talent des Künstlers. Ein Kopf, welcher diese drey Vollkommenheiten der Einbildungskraft im hohen Grade besitzt, heißt in Sachen der Künste ein Genie. *)

Nach der kritischen Philosophie gehört zu den Würkungen der Einbildungskraft noch überdies die Synthe-

*) Platners Anthropol. Sultzers Theor d. schön. Wissensch. Vorzügl. Maas über die Einbildungskraft. Huart Prüfung der Köpfe übersetzt von Lessing.

sis der Vorstellungen, d. i. die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einer hinzuzuthun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntniß zu begreifen. Eigentlich ist es nur Sache des Verstandes, die Synthese auf Begriffe zu bringen, wodurch eigentlich Erkenntniß entsteht. Allein, wenn die Synthese nicht vorausgegangen ist; so kann der Verstand die Vorstellungen auch nicht auf Begriffe bringen. Z. B. unser Zählen, wo stets eine Addition von einem zu einem vorkommt. Sie ist entweder rein, oder empirisch. Jene ist die Verbindung der einzelnen reinen Anschauungen der Zeit- und der Raumtheile, und wird genannt productive, transcendentale Einbildungskraft oder Function derselben a priori. Diese ist die Verbindung der Empfindungsvorstellungen zu einer Wahrnehmung. Ihre Möglichkeit gründet sich auf die reine Synthesis *). Vergl. Fichte Wissensch. Lehre und Mellin Encyklop. W. B. der krit. Phil. Die großen Erweiterungen und Fortschritte, welche die Psychologie in Erklärung und Grenzbestimmung dieses Seelenvermögens gemacht hat, welche hier auch nur kurz anzuführen unsere Grenzen überschreiten würde, findet man auf eine musterhafte Weise dargestellt in den trefflichen Aufsätzen in der Allgem. Litterat. Zeitung. Ergänzungsblätter. Jahrg. III. Nr 6. Revision der Bearbeit. der empir. Psychol. S. 41. ff.

Einfalt.

Moral.

Einfalt ist Mangel an politischer Klugheit. Sie widerspricht doch aber derselben nicht, und ist mehr ein Un-

*) Crit. d. r. Vern. von Schmid. 214. Wer ein Vergnügen an wunderbaren Würkungen der Einbildungskraft hat, lese Montagne Versuche. Th. I. Ch. XX.

Unglück für einen solchen Menschen, welcher jenen Grad des Verstandes, welcher zur Klugheit gehört entbehren muß. Sie heißt fromme Einfalt, wenn der Mensch aus falschen Vorstellungen von Gott leicht etwas für ein göttliches Gesetz auf Anderer Auctorität annimmt und dasselbe für schlechthin moralisch hält. (S. Jacob Moral. S. 234.

Eingezogenheit.

Moral.

Eingezogenheit ist Mäßigung im Genuß des gesellschaftlichen Vergnügens und der Lustbarkeiten. (Ebend.)

Einerley, Identität, Principium identitatis.

Metaph. und krit. Philos.

Einerley (Eadem) werden Dinge genannt, die sich voreinander setzen lassen. Wenn sie sich der Quantität noch vor einander setzen lassen, so heißen es gleiche Dinge (Aequalia) wenn sie sich der Qualität nach für einander setzen lassen, so heißen sie ähnliche Dinge (Similia). Dinge, die sich in jedem Betracht, der Qualität und Quantität nach vor einander setzen lassen, heißen vollkommen gleiche und ähnliche Dinge (Perfecte Eadem). Leibniz behauptete: es giebt in der Welt nicht zwey Dinge, die einander vollkommen gleich und ähnlich wären, und nannte diesen Satz, das Principium Identitatis indiscernibilium, oder den Satz des Nichtzuunterscheidenden. Anfänglich berief er sich blos auf die Erfahrung. Seine Nachfolger aber haben ihn noch durch andere Beweise unterstützen wollen.

1) Zwey Dinge müssen verschiedene Dinge (Diuersa) seyn. Vollkommen gleiche Dinge sind keine verschiedenen, (Diuersa). Folglich können vollkommen gleiche Dinge (Perfecte eadem) nicht zwey Dinge seyn. Folglich giebt es nicht zwey oder mehrere vollkommen gleiche Dinge. Und mithin giebt es auch nicht zwey vollkommen ähnliche Dinge in einer Welt. Denn vollkommen ähnliche Dinge sind vollkommen gleich. Mithin ist kein Körper, kein Element der Körper, kein anderes einfaches Ding in irgend einer Welt dem Andern vollkommen ähnlich *).

2) Man hat sich auf den Satz des zureichenden Grundes berufen wollen. Es sey kein Grund vorhanden, warum zwey vollkommen gleiche Dinge, als zwey gedacht werden müßten.

3) Zwey innerlich in gar nichts unterschiedene Dinge, sagt man, wären an sich ohnmöglich; weil sie nicht zwey Dinge seyn könnten, welches doch nicht sey. Und

4) Zwey vollkommen gleiche und ähnliche Dinge könnten selbst nicht im göttlichen Verstande von einander unterschieden werden **).

Der erste dieser Beweise ist sophistisch, der Zweite wendet den Satz des Grundes außer seiner Sphäre an, der Dritte reflektirt nicht auf Raum und Zeit, wodurch dennoch zwey innerlich vollkommen gleiche Dinge verschieden seyn müssen, der vierte übersteigt die Sphäre, der menschlichen Vernunft, und wagt zu viel. Auf

solche

*) S. Reusch Syst. Metaph. pag. 430.

**) Hamburg. Unterhalt. 1767. Hollmann Metaph. §. 242. Basedow Philaleth. II. S. 362. Michaelis Syntagma commentat. Metaph. p. 4. Goett. 1766.

solche Art wäre der Satz des Nichtzuunterscheidenden beinahe gar verdächtig gemacht worden.

Die Begriffe Einerleiheit und Verschiedenheit gehören nicht unter den Begriff der Relation, sondern sind Reflexionsbegriffe, d. i. solche, die ein bloß ideales Verhältniß ausdrücken. Denn Relation drückt ein objectives, dynamisches, reales Verhältniß aus, das zu dem Begriffe eines Gegenstandes gehört.

Es kommt auf die Gegenstände an, auf welche er angewendet werden soll. Die Dinge sind entweder Dinge an sich, Noumena; oder es sind Erscheinungen. Im letzten Falle mögen immer zwey Dinge innerlich, der Qualität und Quantität nach vollkommen gleich seyn, sie sind doch immer dem Raume nach von einander unterschieden **). Uebrigens ist es nur ein analytischer Satz, welcher blos von Begriffen gilt, aber kein synthetischer, welcher als Naturgesetz unsere Erkenntniß erweitert.

Einfach.

Metaph und crit. Philosophie.

Der Begriff des Einfachen ist seiner Natur nach ganz negativ und kündiget Abwesenheit aller Theile und des Zusammenhangs an. Es wird gesagt von Substanzen und Handlungen, daß sie einfach wären. Eine einfache Substanz ist eine solche, die nicht Aggregat mehrerer Substanzen ist. Eine Handlung heißt einfach, wenn sie niemals als die Concurrenz vieler handelnden Dinge angesehen werden kann. Z. B. Denken. Es ist aber von der größten Wichtigkeit, daß man das logisch Einfache nicht für einerley halte, mit

*) Kant Crit. 233.

mit dem realen, objectiven und empirisch Einfachen. Logisch einfach ist das Einfache in Begriffen, in der Abstraction; dessen Vorstellung nichts Mannigfaltiges in sich faßt, also untheilbar ist, z. B. Ich. Als Erscheinung kann deswegen dasselbe doch zusammengesetzt seyn, der äußern Anschauung nach. Z. B. der Materie legen wir als Erscheinung die Prädicate, Ausdehnung, Zusammenhang und Bewegung bey. Demjenigen aber, was das Substrat der Materie ist, und ihr zum Grunde liegt, welches kein Gegenstand der Anschauung ist, müssen wir diese Prädicate absprechen, wenigstens haben wir keinen Grund dieselben jenem Substrate beizulegen. Als transcendentaler Gegenstand könnte dasselbe also wohl einfach seyn, ob es gleich als Erscheinung zusammengesetzt ist. Real, objectiv, empirisch einfach heißt ein untheilbarer Gegenstand oder Erscheinung. Ein solcher Gegenstand kann in der Erfahrung vermittelst einer andern Anschauung nicht gegeben werden. Es ist davon nur ein subjectiver Vernunftbegriff, aber kein Erfahrungsbegriff möglich. Und es hat daher derselbe gar keinen auf wirkliche Gegenstände sich beziehenden Gebrauch und unsere Erkenntniß kann durch denselben nicht im mindesten erweitert werden.

Von logischer Einfachheit auf die reale Einfachheit läßt sich kein Schluß machen, und wenn es geschieht, so ist der Schluß dialectisch. Denn die Einfachheit der Vorstellung von einem Subjekt ist darum nicht eine Erkenntniß von der Einfachheit des Subjekts selbst. Sie hält uns blos in dem Felde der Ideen. Mithin läßt sich nicht schließen, weil die Vorstellung Ich einfach ist, also ist das Ich, als Subjekt gleichfalls einfach.

Einfache Substanzen.

Metaph. und crit. Philosophie.

Diejenigen, welche die Realität einfacher Substanzen behaupten, heißen Monadisten, welcher Name nach Leibnitz, der die Monadenlehre hauptsächlich in die Philosophie gebracht hat, ist beibehalten worden. Wir finden das Wort schon bey den Pythagoräern. Democrit und Epicur brauchten das Wort Atom. Da aber die heutigen Monadisten von schlechthin und absolut einfachen Substanzen reden, so sind ihre, oder vielmehr die Leibnitzischen Monaden das nicht, was Pythagoras Einheiten und Epicur Atomen nannte. Die Pythagoräischen Einheiten waren nicht absolut untheilbar, weil nach ihm dasjenige, was in dieser Hinsicht eine Einheit, in einer andern auch theilbar seyn konnte. Die Atomen des Epicurs wurden zwar als untheilbar angesehn, aber nicht absolut, sondern nur verhältnißmäßig. Denn Gassendus beschreibt sie uns so: Atom werde nicht darum so genannt, weil er der kleinste sey (Atomus minima), sondern weil er nicht könne getheilt werden. Folglich glaubten die Epicuräer selbst nicht daß dieselben die kleinsten Theile wären und mußten also noch kleinere, wenigstens der Möglichkeit nach zulassen. Gleichwol sollten sie nicht getheilt werden können. Mithin wäre diese Nicht-Theilbarkeit nur relativ, in Beziehung auf uns zu verstehen, aber keine absolute *). (Vergl. den Art. Attra-

*) Phys. p. 257. Synt. Epicuri Gassendi hat das Lehrgebäude des Epicurs von den Atomen wieder erneuert, und Cartesius erfand statt deren eine subtile Materie. Rursus notum est, corporum alia esse concretiones, seu mauis, concreta, compositaue corpora, alia ex quibus concretiones compositaue corpora fiunt. Haec autem si prima simpliciaque sint, prima rerum materia sunt.

Dicun-

Attraction S. 327. 328. und Atom.) Solche relative Theile eines Ganzen sind in anderer Beziehung wieder ein Ganzes, das wieder aus Theilen besteht, die aber in Beziehung auf das Ganze, dem sie als Theile zugehören, nicht gerechnet werden. Z. B. ein Sandkorn in Beziehung auf einen Haufen. Wir nehmen das Wort in der Bedeutung, wie es die Leibnitzischen

Dicunturque principia et a Recentioribus etiam Elementa. Huiusmodi autem principia, seu omnium prima, simplicia - incomposita corpora (siue malis corpuscula) esse debent et insectilia, nullaue vi resolubia: et hac ratione immutabilia, siue in se ipsis omnis mutationis expertia. Nimirum si futura est, ut in concretionum dissolutionibus omnia in nihilum non intereant; seu consistat perseueretque plena quaedam, seu vacui expers, solidaque ideo natura, quippe quae talis cum fuerit, non habeat, qua parte, aut quo modo fissuram admittat, sicque dissoluatur. vid *Gassenti* Syntagma Philos. Epicuri part. 2. Cap. IV. pag 39. edit in 12. Diese beide Meinungen, welche wegen des leeren Raums, den Gassendi zuläßt, Carteſius aber läugnet, gar weit von einander abzugehen scheinen, haben dennoch darinne einige Verwandschaft mit einander, daß sie Beide davon holten, daß der erste Grundstoff der Dinge in ungemein kleinen Körperchen bestehet.

Die Alten hatten zwey Worte, wodurch sie Elemente und Grundtheile von einander unterschieden στοιχεια und ἀρχαι Letztere waren ihre Atomen und aus diesen sind die Elemente zusammengesetzt. Ihr Wesen bestund in der Ausdehnung, und alle Philosophen bis auf Leibnitz hielten sie für Grundtheile der Materie Leucipp beraubte sie aller lebendigen und thätigen Kräfte, aber die Atomen des Epicurs hatten nebst Ausdehnung und Figur noch die Eigenschaft der Schwere. Nach dem Lehrgebäude des Leucipp und Gaſſendi sind sie bey aller ihrer Ausdehnung doch nicht theilbar. Die Stoiker, Peripatetiker, Descartes und Neuton legten ihnen eine mögliche Theilbarkeit bey.

schen Philosophen zu nehmen gewohnt sind, für solche, die nicht aus Theilen estehen, welche außer einander oder neben einande befindlich sind, und also auch nicht etwa in der Bedeutung, wie man einen mathematischen Punkt einfach nennet.

Der Beweis für die Realität der einfachen Substanzen lautet nun so: Es giebt Körper oder zusammengesetzte Dinge; also muß es auch einfache Dinge geben. Denn die zusammengesetzten Dinge sind Aggregate von Substanzen. Da nun eine Theilung ins Unendliche widersprechend ist, so muß man zuletzt bey dem was keine Theile mehr hat, stehen bleiben, das heißt bey den Einfachen. Und gesetzt auch daß ein Körper durch eine unendliche Theilung in unendlich viele Theile getheilet werden könnte, so würde dadurch die Realität der Monaden doch nicht aufgehoben, daß man ihrer unendlich viele annehmen müßte. Dazu kommt, was die Erfahrung lehrt, daß die Kräfte und übrigen Eigenschaften der zusammengesetzten Dinge das Resultat von den Kräften und Eigenschaften ihrer Theile, der Grund von den Beschaffenheiten der zusammengesetzten Dinge also in den Beschaffenheiten ihrer Theile enthalten sey. Die Verfolgung dieses Grundes führt nothwendig auf die einfachen Substanzen. Denn entweder ist davon kein letzter Grund, und folglich gar keiner vorhanden, oder er liegt in den einfachen Kräften und Eigenschaften dieser Substanzen *). Oder wie sich Kant ausdrückt: Wenn es keine einfachen Substanzen gäbe, so würde, wenn alle Zusammensetzung in Gedanken aufgehoben würde, kein zusammengesetzter Theil, und auch kein einfacher, mithin gar nichts

*) Leibnitz Lehrsätze von den Monaden. Institutions Leibnitiennes ou Precis de la Monadologie, a Lyon.

nichts übrig bleiben, folglich keine Subſtanz ſeyn gegeben worden *).

Folglich ſind die Dinge in der Welt insgeſammt einfache Weſen. Die ſogenannten Körper ſind ein bloßer Zuſammenhang der einfachen Subſtanzen.

Man hat ſchon zu ſeiner Zeit dieſe Lehre beſtritten, ohne daß man den eigentlichen Grund davon eingeſehen hat. Theils ſetzte man den Monadiſten den Raum entgegen, oder das Wo? worinne ſich die Monaden befinden, und alſo daſſelbe auch erfüllen müßten. Dagegen hatten ſich jene aber ſchon dadurch verwahret, daß ſie entweder das Räumliche den Monaden nicht beilegen wollten, oder behaupten, ſie wären nicht circumſcriptive, ſondern nur definitive im Raume. Wo ſie freilich kürzer hätten davon kommen können, wenn ſie gewußt hätten, daß der Raum nur eine Form der Sinnlichkeit ſey, und mithin auf Dinge die keine Anſchauungen ſind, nicht könne angewendet werden. Theils ſagte man, wie aus einfachen Theilen, die keine Größe, Figur, Ausdehnung u. ſ. w. hätten ein Körper entſtehen könne, an welchem wir dieſe Eigenſchaften wahrnehmen. Was der einfache Theil für ſich nicht habe, das könne er auch nicht durch und in der Zuſammenſetzung bekommen. Alles was hierauf die Monadiſten antworteten, war unzureichend. Sie ſagten nämlich, ſo wie aus einem Sandkorn ein Hügel, aus vielen Buchſtaben ein Buch oder aus einzelnen Soldaten ein Regiment würde. Als wenn das Monaden wären? *)

Am

*) Kant Crit. S. 434.

*) Von Juſti Dissertation qui a remporté le Prix etc. sur le Systeme des Monades §. XXVI. b. a. Berlin 1748. Crusius Metaph. §. 10. 107. Engelke geläutert. Vernunftgründe Kap. I. S. 21. Kap. II. S. 1. Phil. Geſpräche II. B.

Am schlimmsten aber hat sie gesetzt Kant in seiner Critik S. 435. ff. dadurch daß er die Antithesin: „Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts Einfaches in derselben," mit gleich starken Gründen bewieß. Denn alle Zusammensetzung der Substanzen ist nur im Raume möglich. Folglich muß jeder Theil des Zusammengesetzten einen Raum einnehmen. Die schlechthin ersten Theile sind einfach, also müßte jedes Einfache einen Raum einnehmen. Da nun alles Reale, was einen Raum einnimmt, ein außerhalb befindliches Mannigfaltiges in sich faßt, mithin zusammengesetzt ist, so würde das Einfache ein substantielles Zusammengesetztes seyn, welches sich widerspricht. Das Daseyn, des schlechthin Einfachen kann aus keiner Erfahrung dargethan werden, und ist eine bloße Idee. Hierdurch war zugleich der Satz aufgehoben: daß keine Theilung ins Unendliche möglich sey, als worauf sich der ganze Beweis der Monadisten stützt. Weil nämlich eine jede aus schlechthin einfachen Theilen zusammengesetzte Substanz der Sinnenwelt, doch sowol im Ganzen, als jedem Theile nach einen Raum einnehmen muß. Jeder Theil des Raums besteht aber, zwar eigentlich nicht aus Theilen, aber doch aus Räumen, und keiner ist einfach; folglich giebt es auch nicht ein dergleichen Reales, welches ihn einnimmt. Denn die Prädicate des Raums gelten von alle dem, was im Raume ist, oder als darinne vorgestellt wird; weil die Vorstellung des Gegenstandes nothwendig seiner Form angemessen seyn muß. Ist nun aber der Raum ins Unendliche theilbar so muß dieses auch von dem, was darinne ist gelten. Daraus kann aber nicht geschlossen werden: Also besteht das endliche Ganze aus unendlich vielen Theilen. Denn man muß unterscheiden, Theile und Theilung. Obgleich jene mit dem Ganzen gegeben sind,

so

so ist, doch diese, die Theilung nicht gegeben. Denn diese besteht in dem fortgehenden Regressus und ist niemals ganz, sondern successiv unendlich.

Auf solche Weise war die Antinomie oder der Widerstreit der Vernunft dargestellet. Man muß aber hierbey wohl merken, daß hierdurch keinesweges die Möglichkeit einfacher Substanzen geläugnet werden soll: sondern man hat nur zeigen wollen, daß ein Paradoxon des andern werth sey, d. i. daß einem jedwedem dialectischen Argumente ein anderes gleich unbeantwortliches auf diesem Wege des transcendentalen Realismus entgegen gestellt werden kann, daß jeder Versuch auf diesem Wege nothwendig fehlschlagen muß; indem wir weder aus Erfahrung, noch a priori etwas von der Realität der Monaden wissen können. Nicht aus Erfahrung; weil dieselben kein Gegenstand der Anschauung sind. Nicht a priori; weil die reinen Verstandsbegriffe nur auf Gegenstände der Erfahrung, Anschauungen, nicht aber auf Dinge an sich, bezogen werden können, als wo selbst sie alle Bedeutung verlieren. Es hat es daher die kritische Philosophie auch nicht dabey bewenden lassen, durch diese Antinomie die dogmatischen Monadisten in die enge zu treiben; sondern hat durch die Auflösung derselben den Fehler klar aufgedeckt. Dieselbe ist nur allein durch den transcendentalen Idealismus möglich. Man hat nämlich die Dinge in der Sinnenwelt, welche nichts als Erscheinungen sind, mit Dingen an sich verwechselt. Das absolut Einfache ist nur etwas Gedachtes, eine Idee, die nur von der Vernunft problematisch aufgegeben, aber in der Sinnenwelt nicht gegeben ist. Die Theile in einem Ganzen der Sinnenwelt sind zwar in dem angeschauten Ganzen alle enthalten und gegeben, aber das ist nur Erscheinung, und nicht das Einfache an sich. Eine Reihe werden sie erst durch den Regressus der Theilung. Nun ist die Erscheinung ein

Continuum und nichts absolut Einfaches. Folglich geht der Regressus ins Unendliche, und ich kann in keinem Moment sagen: hier oder dort bin ich in der Theilung auf so etwas gekommen, welches als das absolut Einfache gegeben werden könnte. Es versteht sich hierbey, daß die Rede nur sey, von einem Quanto continuo und nicht disc eto. wo die Theile schon gewisser Weise abgesondert sind (Vergl. Antiphadon, Markus Herz Betracht. S. 19.

Etwas dem Aehnliches sagt schon Platner: ein Ganzes in Abstracto, dessen Größe nicht bestimmt ist, kann in Gedanken bis in das Unendliche fortgetheilt werden *), weil der Widerspruch der unendlichen Theilung da nicht statt findet, wo die Gründe der Größe unbestimmt gelassen sind. Wenn er aber von einer Zahl sagt, in deren Begriff die Vielheit der Theile bestimmt ist, daß sie über ihre Einheiten hinaus, selbst in Gedanken nicht weiter getheilt werden könne, gehört nicht hieher; weil eine Zahl kein Quantum continuum ist.

Einfachheit der Seele.

Metaphysische Psychologie und Critische Philosophie.

Die speculative Vernunft hat beinahe keine Combination, keinen Weg unversucht gelassen, wodurch die Einfachheit der menschlichen Seele anscheinender Maaßen konnte bewiesen werden. Besonders war dieses ein Hauptaugenmerk der rationalen Seelenlehre. Bald suchte man den Beweisgrund aus der Natur des Erkenntnißvermögens aus Denken, Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn mit Leibnitz, Meyer, Knuzen und Mendelssohn, bald aus der Kraft der Trägheit im Gegen-

*) Aphorismen, Th. 1. 239.

genſatz der Thätigkeit der Seele mit Euler, bald aus dem Selbſtgefühl mit Reimarus, bald aus der wollenden Kraft und Spontaneität mit Darjes herzunehmen. Und kaum war ein ſolcher Beweis erſchienen, ſo unterwarf man ihn einer ſtrengern Prüfung und zeigte ſeine Unhaltbarkeit, oder führte wohl gar gleich ſtarke Gründe für das Gegentheil an, ſo, daß wenn man ſich in die Mitte beider Partheien ſtellte, man immer geſtehen mußte, daß die Akten in dieſer Streitſache noch nicht geſchloſſen wären. Denn aus allen zuſammen, wenn man auch etwas einräumen wollte, folgte höchſtens nur ſo viel, daß das denkende, ſelbſtbewuſtſeyende, ſich ſelbſt fühlende, und mit Spontaneität begabte Weſen ein, von aller uns bekannten Materie unterſchiedenes Weſen ſey. Ob daſſelbe aber eine Leibniziſche Monade, oder nur ein ſolches einfaches Weſen ſey, welches aus gleichartigen Stoffe im Gegenſatz des ungleichartigen, noch immer mit einer gewiſſen Quantität begabt, beſtehe, das alles blieb noch zweifelhaft.

Denken, das Wort in ſeinem ganzen Umfange genommen, ſagt man, iſt keine Würkung eines materiellen, zuſammengeſetzten Dinges. Das Bewuſtſeyn iſt ein ganz einfacher Akt, den man ſich nicht als vertheilt und ausgebreitet, ſondern vielmehr als etwas untheilbares gedenken muß. Alſo muß es in einem Subjekte befindlich ſeyn, welches ſelbſt untheilbar, genau eins, einfach iſt. Dazu kommt, daß alle Veränderung und Würkung der Materie in Bewegung beſteht. Ein Gedanke aber iſt keine Bewegung *) — So haben wir

*) Martin Knutzen Tractat von der materiellen Nat. der Seele, darinne erwieſen wird, daß die Seele unkörperlich ſey. Königsberg 1744. De l'Esprit humain etc. par Mr. de Crousaz a Balc. Reimarus Natur. Rel. S. 458.

Leib-

wir auch keinen Grund ein Selbstgefühl in der Materie zu vermuthen. Durch dasselbe unterscheidet sich die Seele nicht nur von aller andern Materie, sondern auch von ihrem Körper. *)

Sollte die Materie denken: so fragt sichs, wo findet sich der Gedanke? Entweder in jedweden Theile der Materie, oder nur in einem. Im ersten Falle, würden eben so viele Vorstellungen in einer Sache in mir seyn, als Theile der Materie vorhanden sind, welches sich widerspricht. Oder nur ein Theil ist der denkende, sich vorstellende Theil. Dieser aber ist wiederum entweder einfach oder zusammengesetzt. Im letzten Falle kommt die vorige Schwierigkeit wieder; mithin bleibt nur das Letztere übrig, daß das denkende Subject einfach sey. **) Der vortreffliche Garve denkt dieses in seiner Manier so. Was ich Materie nenne, ist ein Haufen vieler Dinge; und ich bin Eins. Was ich Zusammensetzung nenne, ist bloß eine Lage der Dinge gegen einander; und ich bin ein Ding selbst. — Ich frage also: entstund das Denken, als eine Anzahl von Dingen, welche nicht dachten, in eine gewisse Nähe gegen einander traten, und sich in eine gewisse Lage setzten? Was entsteht durch die Zusam-

Leibniz Monadologie §. 17. Auch die Cartesianer bedienten sich schon dieses Grundes. S. *Le Grand* phil. Cartes. P. IX. Art II. p. 921. Malebranche Entretiens sur la Metaphysique et sur la Religion.

*) Moses Mendelsohn Phädon erste Ausg. S. 202. 205. Program. de simplici animae natura. Moses Mendelsohns (oder wer sonst der Verf. seyn mag) Abhandlung von der Unkörperlichkeit der Seele. Wien 1785.

**) Phädon a. a. O. Vergl. Antiphädon. Auch Platners Beweis kommt darauf hinaus. Aphorism I. Th. 255.

sammensetzung Neues? Zehn Elemente, will ich setzen, die vorher an zehn verschiedenen Orten in der Welt existirten, sollen jetzo so nahe zusammen existiren, daß mein Auge nicht mehr weis wo ihre Grenzen sind. — Jedes der zehn Elemente ist durch die neun andern etwas umgebildet worden, jedes hat wieder etwas beygetragen die neun andern umzubilden. — Aber noch ist immer keine Eigenschaft, die, so zu sagen, aus der Mitte von allen hervorspränge, allen gemeinschaftlich wäre, und in keinem der Elemente besonders existirte. Es ist also kein neu Ding entstanden. — Wo soll ich mich denn nun unter Elementen, die mich zusammensetzen, finden? Nicht in den einzelnen Theilen, denn die denken nicht; nicht in etwas, was aus ihrer Zusammensetzung entstanden ist, denn das sind nur neue Eigenschaften dieser einzelnen Theile. — Wo ist denn nun der Punkt der Vereinigung? wo ist das dem ganzen Composito gemeinschaftliche das entstanden ist? Wo ist das aus dem vielen erwachsene Neue? Wenn also aus zwey Dingen, die zusammen kommen, in Ewigkeit kein drittes wird, sondern immer nur zwey bleiben; so bin ich entweder gar kein würkliches Ding, oder ich bin eins, der einzelnen, welche zusammen kommen u. s. w. *) So gemeinfaßlich dieses alles gesagt ist, daß es einem sogar leid thut, daß dieser und der ingeniöse Mendelssohnische Beweis, welche im Grunde eins sind, nicht überzeugend seyn sollen; so sagt doch alles weiter gar nichts, als, Ich bin ein Singular.

Auf ähnliche Art schließt man aus der Spontaneität die Einfachheit. Durch Willkühr (Spontaneität) unterscheidet sich der Mensch von der Maschine, durch Frey-

*) Garve Bemerk. zu Fergusons Moralphil. S. 371 — 374.

Freyheit, von dem Thiere. Die Maschine wird gestoßen oder gezogen; der Mensch hingegen bestimmt sich selbst. Sollte nun durch die Zusammensetzung ein willkührliches Wesen entstehn, so müßte der Zusammenhang entweder ein bloßer Zusammenhang dem Orte nach, oder ein substanzieller, causalzusammenhang seyn. Im ersten Falle wären die mehrern Dinge, welche im Zusammenhange wären nur ihrer Existenz nach, aber nicht ihrer Einwürkung nach, gedacht. Folglich können sie zusammen nicht ein willkührliches Ding ausmachen. Im andern Falle wären die Dinge, welche in Verbindung sind, entweder Elemente, oder mit Willkühr begabte Wesen, oder theils Elemente, theils beide zugleich. Elemente haben keine bestimmte Richtung zu Handlungen und hängen von einem äußern Princip ab. Folglich entsteht dadurch nicht ein Ding. Mit Willkühr begabte Wesen können nicht cohäriren, und bleiben stets von einander getrennt. Also entsteht wieder nicht ein Ding. Im letzten Fall ist der nämliche Grund, die Elemente können nur Gelegenheit zum handeln, aber dadurch keine Cohäsion geben. Mithin kann durch keine Art der Zusammensetzung ein mit Willkühr begabtes Wesen entstehn. Was also Willkühr besitzt muß einfach seyn. *) Dieser Beweis hat den Fehler, wie die andern alle, daß er von intelligibeln Gegenständen, von Dingen an sich, wie von Erscheinungen spricht, nicht zu gedenken, daß derselbe am Ende wieder mit allen vorhergehenden zusammenfällt und auf das Denken hinaus läuft. Denn alles willkührliche Handeln setzt ein Wollen handeln, dieses ein Nachdenken und dieses Vorstellungen folglich

*) Daries System. met. Psychol. rat. §. 4. vergl. Wolf Psych. rat.

denken voraus. Sollte im Gegentheil bewiesen werden können, daß das Denken als Resultat aus einer Concurrenz mehrerer Dinge eben so gut erweißlich sey; so würde auch Willkühr eine Folge aus dergleichen Concurrenz seyn können. Ob es würklich so sey, ist eine ganz andere Frage, worauf vor der Hand noch gar nicht reflectirt wird. Genug, daß auf solche Weise der Widerstreit der Vernunft mit ihr selbst zu Tage gefödert wäre, welcher eine Auflösung erwartet.

Andere zogen eine Paralelle zwischen Seele und Körper und glaubten zu bemerken, daß die Eigenschaften der Seele mit den Eigenschaften der Körper gar keine Analogie hätten, daß sie sogar einander entgegengesetzt und widersprechend wären. Die Materie, sagen sie, ist träge, die Seele hingegen thätig. Beide Eigenschaften in einer Substanz gedacht, giebt einen Widerspruch. *) Giebt es denn aber nicht auch Körper, die mit activen und passiven Kräften zugleich begabt sind, in welchen also Conatus, Thätigkeit und Trägheit ohne Widerspruch vereiniget sind? Und wissen wir denn, ob nicht das Streben zu handeln, etwas ihm entgegengesetztes zu seiner Aeußerung bedarf? Und ist nicht der Hang zur Ruhe, als Grundtrieb der Seele, dem Antriebe zur Thätigkeit in Abstracto auch entgegengesetzt, und doch vereinigen sich in Concreto beyde zu einem Ganzen im Menschen, da sie von periodischer Wiederkehr sind. **)

Es

*) Euleri opusc. var. argum. Ferguson Moralphilosophie. S. 104.

**] Spinoza behauptete: Körper und Seele sey ein und dasselbe Individuum, welches bald unter der Eigenschaft des Denkens, bald unter der Eigenschaft der Ausdehnung gedacht würde. S. Ethic prop xxi. Von einigen, wiewol unbedeutenden Meinungen der alten Philosophen. S. Cudworth System. intellectual. Cap. II. §. 11.

Es haben es also die Vertheidiger der Seeleneinfachheit an Argumenten nicht fehlen lassen; ob sie aber Ueberzeugung gewürkt haben, das ist eine andere Frage. Wäre es der speculativen Vernunft möglich, auf diesem Wege Ueberzeugung zu erlangen, so würde der synthetische Satz: die Seele ist eine einfache Substanz, unter Kants Händen gewiß bis zur Ueberzeugung evident worden seyn. Und hätte derselbe seinem thetischen Beweiße nicht zugleich den antithetischen mit beygefügt, so würde man erstern lange Zeit für den einzig möglichen gehalten haben, indem er den Mendelssohnischen alle Stärke mitgetheilt hat, deren derselbe empfänglich war. Dadurch aber, daß er den Gegensatz mit gleicher Bündigkeit bewies, gab er keiner Parthie, weder dem Simpliciſten, noch dem Materialisten Recht; sondern sagte gleichsam, jener hat nicht Recht, und dieser hat Unrecht. Ehe wir aber dahin kommen, müssen wir doch zuvor die Gegner hören.

Jene Einwürfe der Materialisten wollen so viel nicht sagen, nach welchen man es für unmöglich hält, daß Vorstellungen von zusammengesetzten, materiellen Gegenständen in einer einfachen Substanz seyn sollten; oder wie es möglich sey, daß, wenn die Seele nicht durch den ganzen Körper ausgedehnt wäre, man im ganzen Körper empfinden könne. Es sind nur Einwürfe, die den Hauptbeweis unangetastet lassen, und welche man blos durch ein: ich weis nicht, abweisen könnte, ohne der Sache selbst etwas zu vergeben; allein sie haben auch schon ihre Abfertigung erhalten, so weit nämlich speculative Vernunft sie abfertigen konnte. *) Aber das gegliederte System des

Ver-

*) S. Pardies Discours de la connoissance des bêtes. à la

Verfassers der philosophischen Gespräche. (Selle.) Berlin, 1780. Zwey Theile, verdienet Aufmerksamkeit, und nach meinem Urtheil kann dieser Verfasser in Sachen des Materialism statt aller gelten. Dieser Schriftsteller sucht die verhältnißmäßige Aehnlichkeit der Beschaffenheiten des Menschen mit den übrigen Körpern zu erweisen, und daraus zu folgern, daß auch diejenigen Wesen, welche den zureichenden Grund der Erscheinungen des Menschen enthalten, eine verhältnißmäßige Aehnlichkeit mit den Wesen haben, die den zureichenden Grund der Erscheinungen der übrigen Körper enthalten. Und daß sich der Mensch in allen seinen Beschaffenheiten von den übrigen Körpern nur durch einen höhern Grad unterscheide. Unter einfachen Körpern aber versteht er solche, die aus vollkommen ähnlichen und gleichartigen Theilen bestehn. (Fast so wie Engelke in seinen geläuterten Vernunftgründen.) Ein Ding, daß aus lauter vollkommen ähnlichen Theilen besteht, heißt ihm einfach, und weil ein solches nicht mehr componirt, zusammengesetzt ist, so muß es physisch untheilbar seyn, kann aber darum nie aufhören eine Quantität zu seyn, und muß auch beständig ins Unendliche mathematisch theilbar bleiben. Wo eine Zusammensetzung statt haben soll, da kann sie nur aus unähnlichen Theilen bestehn. Daraus wird gefolgert, daß alle Erscheinungen, sie mögen Mischung, Struktur, oder Kräfte selbst betreffen, nur Resultate der größern oder geringern Zusammensetzung der Elemente seyn können. Der Mensch muß eben so beurtheilt werden und nach eben den Gesetzen, nach welchen

a la Haye 1690. Vergl. P. Hubart Hayer La spiritualité et l'immortalité de l'ame. a Paris. 1757. III. tom. in 12.

chen wir die übrigen Körper beurtheilen. Alle Kräfte in der Natur sind einander mehr oder weniger ähnlich, sie müssen einerley Grundstoff haben, der nach einerley Gesetzen modificirt ist. Die Körper unterscheiden sich durch die Zusammensetzung ihrer Theile. In Ansehung ihrer Zusammensetzung haben sie eine Stufenfolge, deren Grade sich durch unmerkliche Schattirungen in einander verlieren. Auf der Stufenleiter dieser Zusammensetzungen besteht die unterste aus der Verbindung zweyer Elementartheile und die oberste ist menschliche Organisation. Auch die Kräfte der Körper stehen gleichfalls in einer Stufenfolge, davon der unterste Grad die Kraft eines sehr einfachen Elements, der höchste Grad das sehr ausgebreitete und ausgebildete Genie eines Menschen ist. Abwärts verliert sich Denken in Empfinden, Empfinden in Instinkt, Instinkt in Pflanzenbewegung, und diese in Kräfte des blos gemischten Körpers. So wie nun alle Kräfte ihren zureichenden Grund in der Zusammensetzung ihrer Elemente haben, so hat auch die Seelenkraft des Menschen ihren zureichenden Grund in der Organisation seines Körpers. Alles dieses ist nach der Analogie durch Induktion geschlossen, wobey der Verfasser zugleich auch die möglichen Einwendungen, die gegen sein Lehrgebäude gemacht werden könnten, beantwortet hat. Es sind dieses nur die Nerven seines Systems, das übrige muß man in dem Buche selbst suchen. *) Sonach wäre also erwiesen, daß das Denken durch die Concurrenz mehrerer Dinge entstehe. Denn Denken heißt nach unserm Verfasser, Wahrnehmen von Verhältnissen, worinne die Eindrücke und die von diesen zurückgebliebenen Organenveränderungen stehen (Th.

*) S. meine Uebersicht der neuesten philosoph. Litteratur.

(Th. II. 67.) und dieses Wahrnehmen und diese Verhältnisse sind in concreto nicht zwey verschiedene Dinge, sondern ein und dasselbe. (S. 68. 69.)

So stund die Sache, als Kant mit der Critik der reinen Vernunft hervortrat. Derselbe zeigte, daß es ohnmöglich so bleiben könne. Entweder müsse die eine oder die andere Meinung die alleinige wahre seyn, oder die speculative Vernunft sey gar nicht im Stande hierüber etwas zu entscheiden. Daß das erste nicht seyn könne, bewies er durch die Antinomie; indem er sowol den Satz: es giebt einfache Dinge in der Welt, als auch sein Gegentheil: es giebt überall nichts Einfaches, bewies. (S. Einfache Substanz). Das zweyte bewies er dadurch, daß er den Schluß:

Dasjenige Ding, dessen Handlungen niemals als die Concurrenz vieler handelnden Dinge angesehen werden kan, ist einfach. Nun ist die Seele, oder das denkende Ich ein solches: Also u. s. w. für einen Paralogism erklärte. Weil es ohnmöglich sey, den Obersatz aus Begriffen zu beweisen, weil derselbe 1) nicht analytisch behandelt werden könne; weil die Einheit des Gedankens, der aus vielen Vorstellungen besteht, collectiv sich sowohl auf die Einheit der mitwürkenden Substanzen, als auf die absolute Einheit des Subjects beziehen könne. 2) Nicht synthetisch, weil hier keine Anschauung zu Hülfe kommen kann. Für das Einfache giebt es keine Anschauung und es ist dasselbe eine bloße Idee, der kein realer Gegenstand verschaffet werden kann. Nun wollte man aber nicht wissen, ob das Ich eine einfache Vorstellung sey, sondern ob ihr ein einfaches Object correspondire, welches aber einzusehn ganz ohnmöglich ist. Man kann also auf keine Weise wissen, ob das Denken nicht durch die Concurrenz Vieler hervorgebracht werden könne. Folglich kann man weder das eine, noch das andere

behaupten, und die speculative Vernunft hat nichts aufzuweisen, wodurch sie mit Recht in dem Besitze eines solchen Beweises seyn kann. Noch weniger kann der Satz aus der Erfahrung bewiesen werden; weil Erfahrung keine Allgemeinheit und Nothwendigkeit giebt. Wenn der Satz: Ich bin einfach, so viel heißen soll, als das subjective Ich kann nicht getheilt oder vertheilt werden, so wird derselbe nicht aus dem Denken geschlossen, sondern liegt schon in jedem Gedanken selbst. Es will weiter nichts sagen, als die Vorstellung Ich faßt nicht die mindeste Mannichfaltigkeit in sich, hat also absolute, aber nur logische Einheit. Die Einfachheit einer Vorstellung von einem Subject, ist aber nicht sogleich eine Erkenntniß von der Einfachheit des Subjects selbst. *). (Vergl. d. Art. Einheit logische ꝛc.)

Der critische Philosoph behauptet also weder das eine noch das andere; sondern behauptet blos, daß die speculative Vernunft dadurch, daß sie über übersinnliche Gegenstände, gleich als wären es Anschauungen, philosophiret, in dialectische Schlüsse und bloße Vernünfteleyen nothwendig gerathen müsse, um dadurch die Nichtigkeit der rationellen Seelenlehre darzuthun. Uebrigens stehen die Gründe gegen die Hinfälligkeit der Seele mit ihrer Immaterialität so wenig im Zusammenhange, daß man sogar a priori darthun kann, daß sich selbige daraus nicht würde herleiten lassen, wenn sie auch einstweilen zugegeben würde. Die praktische Vernunft hingegen ist in dem Besitz weit besserer Gründe, die ihr die Befugniß ertheilen, Unsterblichkeit zu postuliren. (S. den Art. Unsterblichkeit.)

Aus

*) Critik der reinen Vernunft. S. 351 — 356.

Außer den angeführten Schriften gehören noch hierher: An enquiry in tho the immateriality of thinking substances By William Windle L'immaterialite de l'ame par la P. Gerdil. Martin Knutzen phil. Abhandlung von der matetiellen Nat. der Seele. Dissertat. sur l'immaterialitè, l'immortalité et la liberté de l'ame. La spiritualité et l'immortalité de l'ame Par le R. B. Hubert. Hayer. De animae immortalitate auct. Tralles. Zweyer Freunde vertrauter Briefwechsel über das Wesen der Seele. L'homme machine. Par Mr. La Mettrie. L'homme plus que machine. P Eli Luzac. Plouequet de Materialisino. Meiners Beweis, daß keine Materie denken kann.

Einfluß.

Metaph.

Man sagt daß eine Substanz in die andere einfließe, wenn sie in derselben Accidenzen verursachet. Ein solcher Einfluß kann einseitig oder wechselseitig seyn, nachdem nur eine in die andere, oder beide in einander einfließen. Die Einwürkung der leidenden Substanz in die einfließende ist die Zurückwürkung: und die gegenseitige Einwürkung und Zurückwürkung der Substanzen ist der Streit. (conflictus.)

Einfluß, physischer, s. Commercium. I. B. S. 715.

Einheit.

Logic. u. crit. Philos.

Der nothwendige Zusammenhang alles dessen, was in einem Gedenkbaren beysammen gedacht werden muß.

muß, heißt seine Einheit. Betrifft dieses seine wesentlichen Bestimmungen, so wird es wesentliche Einheit genannt. Wolf nannte es die transcendentale Einheit *) und Aristoteles erklärte dieselbe so: Alle diejenigen Dinge, welche keine Theilung zulassen, in wiefern sie solche nicht zulassen, werden Eins genannt. **) Es kann mithin ein Object in anderer Rüksicht Vielheit fassen; indessen dasselbe für sich Einheit ist. Ein Reichsthaler besteht aus 24 Groschen; als Thalerstück aber kann nichts hinzugethan werden. Daher sagten die Scholastiker, Einheit sey etwas negatives, daß das Object an und für sich selbst der Theilung beraubt sey. ***)

Als Categorie betrachtet, steht der Begriff Einheit unter dem Urbegriffe des Verstandes, der Quantität. (S. Categorie). Diese fordert im Allgemeinen, daß das Object durch Merkmale bestimmt seyn müße, die zusammen Eins ausmachen, und daß dieses Mannichfaltige zusammengefaßt werde. Dieses ist der bekannte ontologische Satz, welcher aber blos analytisch ist: In jedem Dinge sey Einheit (omne ens est unum) aus welchem Satze Wolf zu viel Erhebens macht. (Ontolog.) Er will weiter nichts sagen, als, jedes Mögliche ist Ein Ding, d. h. ein allgemeiner Begriff, und jeder allgemeine Begriff hat alle Bestimmungen in sich allein, in wiefern er als Ein Begriff genommen wird. Folglich hat jedes Mögliche alle Bestimmungen in sich allein, in wiefern es als Ein Ding genommen wird.

Ein-

*) Ontol. §. 328.

**) Metaph. Cp. VI. et X. Libr. VI.

***) Suarez Disp. metaph. tom. I. Disp. V. Sect. p. 74. seqq.

Einheit, logische, absolute u. collective.

Crit. Philosophie.

Die logische Einheit bezieht sich blos auf Vorstellungen, und eine Vorstellung hat logische Einheit, wenn sie nichts Mannichfaltiges in sich fasset. Z. B. Etwas überhaupt als ein transcendentales Subject. Ingleichen die Vorstellung Ich. Davon läßt sich aber nicht schließen auf die reale Einheit einer Sache d. i. einer Zusammensetzungslosen Sache. Denn die Erkenntniß des Subjects selbst, ist ganz etwas anderes, als die Einheit der Vorstellung von demselben. (S. Einfachheit der Seele.) Bey der Letztern wird gänzlich abstrahirt von den Eigenschaften des Subjects, welches durch den an Inhalt ganz leeren Ausdruck Ich, (welchen man auf jedes denkende Subject anwenden kann) bezeichnet wird. *). Man muß ferner noch unterscheiden, die absolute Einheit und die collective. Jene ist diejenige, in welcher sich durchaus nichts Mannichfaltiges unterscheiden läßt, das Unbedingte z. B. das All ohne Schranken, welches den Begriff des höchsten Wesens bey sich führt, den Begriff eines einigen; diese verbindet ein Mannichfaltiges in ein Ganzes. Z. B. viele Vorstellungen in einem Gedanken, oder viele Erscheinungen zu einem Weltganzen. Diese collective Einheit kann sich, den bloßen Begriffen nach, eben sowohl auf die collective Einheit der daran mitwürkenden Substanzen beziehen, wie z. B. Die Bewegung eines Körpers, die zusammengesetzte Bewegung aller seiner Theile ist, als auch die absolute Einheit des Subjects. Dies war die Ursache, warum der Satz: ein Gedanke kann nur die Würkung der ab-

*) Kant Crit. S. 355.

absoluten Einheit des denkenden Wesens seyn, nicht analytisch behandelt werden konnte. (S. Einfachheit der Seele.(Hiervon ist ferner die distributive Einheit zu unterscheiden, wo das Mannichfaltige nur in der Vorstellung zusammengefaßt, aber in verschiedenen Objecten angetroffen wird. Z. B. Das Ideal der Schönheit. Das Bild einer vollendeten Schönheit wurde dadurch entworfen, daß man die einzelnen, in Objecten zerstreuten Schönheiten sammelte und in einer Vorstellung zusammen faßte. Eine solche vollendete Schönheit war nun nie ein Gegenstand der Erfahrung, so nehmlich, wie man sie sich gedacht hatte. Wenn man sich nun darunter ein einzelnes Ding denken wollte, als ein Erfahrungsganzes und wollte also jenes Ideal der Schönheit, welches nur eine Vorstellung ist, zum Object machen, oder dasselbe realisiren und so fort personificiren; so würde dadurch die distributive Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verstandes in die collective Einheit eines Erfahrungsganzen dialectisch verwandelt. Alsdenn verwechselt man durch eine transcendentale Subreption jenes Ideal mit dem Begriffe eines Dinges, welches an der Spitze aller möglichen Schönheit steht. So habe ich mir dasjenige gedacht und erläutert, was Kant, (Crit. d. r. V. S. 582, 644.) vom Urwesen sagt, wie die dogmatischen Philosophen dabey zu Werke gegangen sind. Nehmlich, die Absicht der Vernunft war, sich die nothwendige Bestimmung und Abhängigkeit aller Dinge vorzustellen. Dazu setzten sie nun zwar nicht die Existenz eines Urwesens oder allervollkommensten Wesens, sondern nur die Idee desselben voraus. Dieses Ideal war also das Urbild (Prototypon) aller Dinge, und diese waren nur mangelhafte Copeyen (ectypa). Dieser ihre Möglichkeit war eine abgeleitete; jene aber, des allerrealsten Wesens als ursprünglich angesehen.

Mehr als Ideal oder Vernunftidee war es bisher noch nicht, welche uns wegen der Existenz eines solchen Wesens immer noch in Ungewißheit ließ. Nun aber hörte die Vernunft auf, sich die Idee eines solchen Wesens als bloße Idee zu denken, oder vergaß es, so zu reden, daß es bisher weiter nichts als Ideal für sie gewesen war und machte diese bloße Vorstellung zu einem Object oder realisirte dieselbe, darauf hypostasirte sie dieselbe und endlich wurde sie sogar personificirt. Diese Subreption der Vernunft konnte keine andern als dialectische Schlüsse hervorbringen.

Einheit, analytische und synthetische.

Crit. Philosophie.

Die analytische Einheit ist jene der Begriffe in einem Satze oder logischen Urtheile wodurch die logische Form eines Urtheils zu Stande gebracht wird. Dies lehrt die allgemeine Logik. Die Einheit der Anschauungen in einem Begriffe von einem Gegenstande ist die synthetische. Synthesis überhaupt ist die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzuthun, und ihre Mannichfaltigkeit in einem Erkenntniß zu begreifen. Ohne Gegenstände empirische oder a priori) ist keine Erkenntniß möglich. Diese Gegenstände müssen auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen und verbunden werden, wenn sie eine Erkenntniß ausmachen sollen, sonst bleiben sie ein zerstreuter Haufe von einzelnen Mannichfaltigen, welche bald hier, bald dorthin nach Belieben gestellt werden können. Z. B. die zerstreuten Theile einer Maschine. Diese Theile geben eben soviel einzelne Vorstellungen. Werden sie nun durchgegangen und mit einander in Verbindung gebracht, so kommt der Begriff, Ma-

schi-

schine, als Einheit zum Vorschein. Also ist die Synthesis dasjenige, was eigentlich die Elemente zu einer Erkenntniß sammelt und zu einem gewissen Inhalte vereiniget. Eine solche Synthesis ist entweder empirisch oder rein, je nachdem das Mannichfaltige empirisch oder a priori gegeben ist. Das gegebene Beyspiel erläutert die erstere. Das a priori gegebene Mannichfaltige ist Raum und Zeit als reine Anschauungen. Dadurch wird in reine Verstandsbegriffe ein traascendentaler Inhalt gebracht, wodurch sie a priori auf Gegenstände gehen. Diese reine Synthesis der Vorstellungen auf Begriffe zu bringen, lehrt die transcendentale Logic. *)

Einheit der Erfahrung. des Verstandes. der Vernunft.

crit. Philos

Einheit der Erfahrung, empirische Einheit, Einheit des Verstandes, Natureinheit sind lauter gleichgeltende Ausdrücke. Dieselbe besteht in dem nothwendigen Zusammenhange der Begriffe von Erscheinungen. Z. B. die Sätze: in der Welt giebt es keinen Sprung, keinen blinden Zufall, kein Fatum, sind Sätze, welche sich alle dahin vereinigen, um in der empirischen Synthesis nichts zu zu lassen, was dem Verstande und dem continuirlichen Zusammenhange der Erscheinungen d. i. der Einheit seiner Begriffe Abbruch thun könnte. Denn in dem Verstande wird die Einheit der Erfahrung möglich, in der alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müssen.

Von

*) Kant Crit. S. 79. 105.

Von dieser Verstandseinheit oder Erfahrungseinheit ist die Einheit der Vernunft unterschieden, sie wird auch systematische Einheit genennet. Diese ist die höchste Einheit, welche das Mannichfaltige der Verstandsbegriffe in sich faßt. Z. B. Wenn man alle Würkungen der Seele aus einer einzigen Grundkraft ableiten wollte, so würde dadurch ein Princip gefunden seyn, wodurch in alle die übrigen Würkungen Einheit nach der Vernunft gebracht werden könnte. Von dieser Vernunfteinheit aber ist zu merken, daß sie niemals zunächst auf Erfahrung, oder auf irgend einen Gegenstand, sondern blos auf den Verstand gehe, um den mannichfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit a priori durch Begriffe zu geben. Der Verstand ist ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelst der Regeln. Die Vernunft ergreift diese Regeln und ordnet sie unter Principien, wodurch sie Einheit unter sie bringt. In den Urbegriffen des Verstandes oder Categorien wird die Verstandseinheit ausgedrückt. Die absolute Totalität in dem Gebrauche derselben behält sich die Vernunft vor und sucht die synthetische Einheit, welche in der Categorie gedacht wird, bis zum schlechthinunbedingten hinaus zu führen. Z. B. das absolute Ganze aller Erscheinungen, dieses ist eine bis zum Unbedingten erweiterte Categorie. *)

Einheit, moralische, des Willens.

crit. Philos. Moral.

Die moralische Einheit ist eine Art von Vernunfteinheit und ist die Einheit der freyen Willkühr jedes ver-

*) Ebend. S. 307. 326. 302. 680.

vernünftigen Wesens mit sich selbst, und mit der Freyheit aller übrigen; oder nothwendige Einheit aller möglichen Zwecke. Indem man nehmlich die Welt betrachtet, in so fern sie allen sittlichen Gesetzen gemäß wäre; so hätte man hier die Idee einer moralischen Welt. In einer solchen müßte dann der freye Willkühr der vernünftigen Wesen so fern derselbe unter moralischen Gesetzen steht, sowol mit sich selbst, als mit jedes Andern Freiheit durchgängig systematische Einheit haben. Indem man bey einer solchen moralischen Welt, von allen Hindernissen der Moralität abstrahirt, so wird sie blos als eine intelligibele Welt gedacht, und wäre in sofern auch nur eine bloße, aber praktische Idee, die wirklich ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser Idee so nahe zu bringen, als möglich. Es hat daher dieselbe auch objective Realität *). In wiefern alle vernünftige Wesen, als solche, das Gesetz anerkennen und dasselbe befolgen: „Handle so, daß deine Handlungsweise von der Vernunft im Allgemeinen, d. h. von jedermann gebilliget werden muß" so thun sie das, was jedermann will, und haben in sofern nur Einen Willen, einen Willen in der vollkommensten Harmonie. Es geht aber diese Einheit des Willens nicht auf die Objekte, sondern auf die Form der Maxime. Dies will sagen, wenn z. B. Jemand etwas ausschließend haben will, der andere auch wollen könne, daß er es ausschließend habe, wenn Jemand sich eines gewissen Vorzugs bedienen will, der Andere auch wollen könne, daß er sich desselben bedienen solle.

Einig-

*) Kant Krit. S. 807. Jacob Sittenl. §. 329.

Einigkeit Gottes.

Moral.

Die praktische Vernunft hat keinen Grund, mehr als einen Gott zu glauben. Der Grund seines Daseyns beweißt auch seine Einigkeit, oder bewirkt vielmehr den Glauben an dieselbe. Wenn nemlich einmal als ausgemacht angenommen werden muß, daß es eine der Tugend der Menschen angemessene Glückseligkeit geben muß, als worin das höchste Gut besteht; die Realisirung dieses höchsten Gutes aber durch alle endliche Kräfte nicht möglich ist, sondern durch die unendliche Kraft einer Gottheit zu Stande gebracht werden muß, so muß nicht allein Gott existiren, sondern die Vernunft hat auch keinen Grund deswegen mehr, als einen Gott anzunehmen, weil die höchste Macht, Weisheit und Güte eines einigen Gottes vollkommen hinreichend ist, Tugend und Glückseligkeit harmonisch mit einander zu vereinigen. Und nur dieser Gott ist der unsrige, dem wir über alles hochachten und lieben. Alle andere mögliche sogenannte Gottheiten, wenn es dergleichen geben könnte, gehen uns so wenig an, als die Regenten im Monde oder andern Planeten.

Alle Beweise, die die Weltweisen versucht haben, die Einigkeit Gottes zu beweisen, laufen am Ende darauf hinaus, daß es einen Widerspruch mit der Unendlichkeit und mit dem Begriffe des allervollkommensten Wesens mache, mehr als eine Gottheit anzunehmen *) Theils, weil durch diese Begriffe jedes andere unendliche und allerrealste Wesen, seinem Daseyn nach ausgeschlossen würde; theils weil es ohnmöglich sey, daß es mehrere unendliche Substanzen gebe, weil, wenn sie den Kräften nach gleich wären, das eine, dem andern im Wür-

*) Die mehresten dieser Beweise findet man gesammelt in Schubarts und Böhms Metaphysik.

Würken Hinderniſſe in den Weg legen könnte *); theils weil der Satz des Nichtzuunterſcheidenden dagegen ſey **) (welcher aber in dieſer Bedeutung gar nicht erwieſen war.) Theils, wenn es mehrere Gottheiten gebe, ſo ſey entweder nur eine derſelben Weltſchöpfer und die andern nicht, oder jede habe ſich ihre eigene Welt geſchaffen, welches gegen die Einigkeit der Welt ſtreite, der ſie hätten einander geholfen, bey der Schöpfung der Welt, welches Ohnmacht ankündige. Wäre alſo unter den mehreren Gottheiten nur ein Weltſchöpfer und die andern nicht, ſo gienge den letztern eine Realität ab, welche die erſtere allein hätte, mithin ſey dieſes gegen den Begriff eines allervollkommenſten Weſens. ***) Theils, weil es widerſprechend ſey, zwey nothwendige Weſen anzunehmen, weil ein nothwendiges Weſen den letzten Realgrund aller andern Möglichkeit enthalte. (S. Kant einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonſtrat. des Daſeyns Gottes. Königsberg. 1763. deſſen ſich aber dieſer Philoſoph nach den Principien der krit. Philoſophie nicht mehr annehmen kann. Allein alle dieſe Beweiſe ſind dialectiſch und die ſpeculative Vernunft hat hier ihre Grenzen verkannt oder überſchritten. Beſonders hat der dritte Beweis unter andern noch den Fehler, daß die Weltſchöpfung gar nicht zum terminus medius genommen werden kann, weil der einige Gott dadurch keine neue Vollkommenheit erhalten konnte und erhalten hat, daß er eine Welt außer ſich ſchuf; indem derſelbe vor, wie nach, gleich vollkom-

*) Darjes Metaph. Theol. nat. §. LVI. p. 233.

**) Reusch System. metaph. §. 861.

***) Juſt. Chriſt. Hennigs die Einigkeit Gottes nach verſchiedenen Geſichtspunkten geprüft. Altenburg. 1779. 8 vegl.

men war **). Es können folglich in dem disjuntiven Schlusse diejenigen Glieder nicht aufgehoben werden, in welchen neben einem Weltschöpfer noch andere unendliche Wesen problematisch angenommen werden.

Es läßt sich daher der synthetische Satz: Gott ist nur ein einiger a priori aus speculativer Vernunft so wenig beweisen, als sein Gegentheil. Dahingegen die hohen Bedürfnisse der praktischen Vernunft vollkommen befriediget sind, wenn wir nicht ein gedoppeltes, sondern nur ein höchstes Gut gedenken müssen, zu dessen Realisirung die höchste Macht, Güte und Weisheit des einigen moralischen Weltregierers, den wir als unsern Gott verehren, vollkommen hinreichend ist, d. i. wenn wir die Einigkeit Gottes praktisch glauben.

Einschränkungssatz.

Logic.

Die Einschränkungssätze (Propositio limitativa) gehören in der Logik unter die exponibeln Sätze, und sind solche, wo die Bedingung beigefügt ist, unter welcher das Verhältniß des Prädicats zum Subjekte bestimmt ist. Die Einschränkung betrifft entweder das Subject, z. B. der Mensch, als Geist, ist unsterblich; oder das Prädicat, z. B. die Wissenschaften befördern die Aufklärung in Absicht auf den Verstand.

Einstimmung und Entgegensetzung der Vorstellungen.

Logik.

Begriffe, die sich zusammen denken lassen, sind einstimmig, das Gegentheil sind entgegengesetzte Begriffe

*) S. meine philosophische Literatur.

griffe. Diese Einstimmung oder Entgegensetzung betrifft entweder die Form derselben oder die Materie, im ersten Fall sind sie logisch, im andern real einstimmig oder entgegengesetzt. So sind alle subordinirte Begriffe logisch zusammenstimmend. Logisch entgegengesetzte Begriffe heißen widersprechende.

Eitelkeit.

Moral.

Es wird dieses Wort entweder vor ein Prädicat gewisser Dinge; oder vor eine Gemüthsbeschaffenheit genommen. Im ersten Falle ist es so viel als Vergänglichkeit, Hinfälligkeit, oder was seiner Natur nach nicht immerwährend gute Folgen nach sich zieht, z. B. eitle Ehre. Im andern Falle wird es wiederum entweder in der weitläuftigen, oder engern Bedeutung genommen. In weitläuftiger Bedeutung ist es die Begierde gewissen Dingen weiter nachzuhängen, als es die Tugend erlaubt. Im engern Verstande aber besteht Eitelkeit in der Einbildung von einer großen persönlichen Wichtigkeit, verbunden mit einer beständigen Begierde nach Bewunderung. Sie hat es hauptsächlich mit solchen Dingen zu thun, die der Zufall giebt, und der eitle Mensch glaubt dadurch den Mangel wahrer persönlicher Vorzüge zu ersetzen. Z. B. Gestalt, Vermögen, Putz, Equipage, Talente u. s. w. Sie ist eine falsche Anwendung von dem Gesetz der Selbstschätzung, nach welchem ein solcher wünschet vortrefflich zu seyn in sich und in Vergleichung mit andern, und entsteht aus Mangel richtiger moralischer Selbstbeurtheilung. Der eitle Mensch legt entweder ein falsches Principium zum Grunde, wie dieses der Fall ist, wo er natürliche Eigenschaften, als den höchsten Maasstab annimmt, und diese höher schätzt, als wahre, unberaub-

bare

bare persönliche Eigenschaften; oder er legt zwar ein richtiges Principium zum Grunde, giebt aber seinen Werth falsch an. Sehr wahr ist es, was Ferguson sagt: Der Eitle ist großer Aeußerungen des Muthes, und der Entschlossenheit fähig, wenn er durch die gute Meinung des Publikums unterstützt wird, und im Angesicht des Publikums handelt; aber ohne diese Stützen ist er schwach und unentschlossen. (Vergl. den Artikel Achtung.)

Eintheilung. S. Division.

Einwilligung.

Nat. Recht.

Einwilligung (Consensus) ist die Vereinigung des Willens zweier oder mehrerer Menschen im Betreff der Würklichwerdung einer Handlung. Dieselbe muß bey Verträgen physisch und moralisch möglich seyn. Sie geschieht entweder durch Worte und Zeichen, und heißt ausdrücklich (consensus expressus); oder wird aus Handlungen geschlossen und heißt stillschweigend (Consensus tacitus). Hiervon ist die vermuthete Einwilligung (Consensus praesumtus) unterschieden, wo man nur mit Wahrscheinlichkeit dieselbe schließt. Eine solche Vermuthung aber kann falsch seyn. Daher kann dieselbe im Naturstande auch kein Recht geben. Von dieser Art der Einwilligung unterscheidet man noch, die von sich selbst verstehende Einwilligung (Consensum interpretandum) d. i. ein solcher, der nicht wegbleiben kann, sobald der Mensch die Sache nach der gesunden Vernunft erkennet.

Einwurf.

Logik und crit. Phil.

Einwürfe sind Zweifel, die gegen eine andere Meinung gerichtet sind. Man theilt sie ein in dogmatische, critische und sceptische. Der dogmatische Einwurf ist gegen einen Satz gerichtet, der kritische, gegen den Beweis eines Satzes. Der sceptische stellet Satz und Gegensatz wechselseitig gegen einander, als Einwürfe von gleicher Erheblichkeit, einen jeden derselben wechselsweise, als Dogma und den andern als dessen Einwurf. Der dogmatische Einwurf bedarf einer Einsicht in die Beschaffenheit der Natur des Gegenstandes, um das Gegentheil von demjenigen behaupten zu können, was der Satz von diesem Gegenstande vorgiebt. Er ist daher selbst dogmatisch und giebt vor, die Beschaffenheit, von der die Rede ist, besser zu kennen, als der Gegentheil. Von der Art sind viele Einwürfe der Materialisten und Fatalisten. Der kritische Einwurf läßt den Satz in seinem Werthe oder Unwerthe unangetastet, und führt nur den Beweis an, zeigt nur, daß die Behauptung grundlos, nicht daß sie falsch sey; er bedarf also gar nicht den Gegenstand besser zu kennen, oder sich einer bessern Einsicht anzumaßen. (S. den Artikel Einigkeit Gottes.) Er stürzt nur dadurch die Theorie, daß er ihr die ganze Grundlage entzieht. Der sceptische ist auf zwey entgegengesetzten Seiten dem Scheine nach dogmatisch, indem er Satz und Gegensatz dogmatisch zu beweisen trachtet, um zu zeigen, daß man sich auf diesem Wegr alles Urtheils über den Gegenstand enthalten müsse. (S. den Artikel Antinomie der Vernunft.) *)

Eis.

*) Kant Critik. S. 388. vergl. Crusius Weg zur Gewißheit. §. 539.

Eis.

Physik.

Diesen Namen giebt man eigentlich nur demjenigen festen Körper, in den sich das Wasser verwandelt, wenn es einem bestimmten Grade der Kälte ausgesetzt ist. Es ist nichts anders als gefrornes Wasser.

Während der Entstehung des Eises gehen Luftblasen in sehr großer Menge aus den Zwischenräumen des Wassers hervor. Diese sammeln sich nach der Seite zu wo in dem Gefäße das Gefrieren später erfolgt, und bilden oft große Blasen, die bisweilen zwey bis drey Linien in Durchmesser haben. Wenn das Wasser langsam gefriert, so hat ein großer Theil dieser Luftblasen Zeit, herauszugehen; bey einem plötzlichen Frost aber wird der Ausgang zu schnell versperrt, und es bleiben die meisten derselben im Eise zurück. Es entstehen auch immer mehr Luftblasen, jemehr das Gefrieren zunimmt, diese sammeln sich bisweilen; nachdem die obere Eisrinde schon gebildet ist, sprengen diese Rinde entzwey, und machrn daß das Eis Risse nach mancherley Richtungen bekommt. Nach den Versuchen, welche Mairau gemacht hat *), erhält man ein gleichförmigeres und durchsichtigeres Eis, wenn man das Wasser vor dem Gefrieren, entweder durch Kochen, oder mit der Luftpumpe von der darinne befindlichen Luft reiniget, ob man gleich bey aller Sorgfalt nie im Stande ist, ein Eis ohne alle Blasen hervorzubringen. Lichtenberg sagt, er habe am 30. Dec. 1783. bey einer großen Kälte, Wasser, das sowol durch Kochen als Auspumpen der Luft so weit gereiniget worden, als ihm mit einem sehr guten Instrumente möglich gewesen, im Vacuo frieren lassen, da-

*) Dissertat. sur la Glace. a Paris 1735.

dabey aber, statt eines durchsichtigen Eises, fast einen bloßen Schaum erhalten, ja es sey die ganze Masse durch eine große Blase von einer Seite des Gefäßes bis zur andern getheilt gewesen *).

Anfänglich zieht sich das Wasser durch die Kälte zusammen. Nahe bey dem Punkte des Gefrierens steht es eine kleine Zeit stille, und dann wenn es zu Eis wird, dehnt es sich schnell und stark aus. Hieraus erklärt man sich, warum Gefäße leicht zerspringen, worinne Wasser plötzlich gefriert, besonders wenn sie enge Oeffnungen haben. Aus eben dieser Ursache hebt der Frost bisweilen Schwellen und Pflaster in die Höhe, zersprengt oft mit einem heftigen Knalle Steine, Bäume und die Röhren der Wasserleitungen. Nach Huygens hat unter gewissen Umständen das gefrierende Wasser soviel Kraft, als das entzündete Schiespulver, und weit mehr, als die aufs stärkste zusammengedrückte Luft in den Windbüchsen.

Das entstandene Eis ist specifisch leichter, als das Wasser; daher auch losgerissene Eisschollen auf dem Wasser schwimmen. Man setzt insgemein das Verhältniß der specifischen Schweren des Wassers und Eises, wie 1000 zu 916, oder wie 9 zu 8; allein es finden sich hiebey viel Verschiedenheiten, je nachdem die Luft in größerer oder geringerer Menge aus dem Eise gegangen ist, und in kleinern oder größern Blasen durch dasselbe vertheilt ist.

Die Festigkeit des Eises bey uns ist desto größer, je dichter es ist, und je weniger Luft es in sich hat. In den Nordländern läßt es sich kaum mit dem Hammer zerschlagen. In dem strengen Winter des Jahres 1740

*) Lichtenberg Anmerk. zu Erxlebens Anfangsgr. der Naturlehre. §. 426.

1740 baute man in Petersburg vom Eise der Neva ein Palais, welches 52½ Fuß lang, 16½ Fuß breit und 20 Fuß hoch war, ohne daß durch die Last der obern Theile und des Daches, welches gleichfalls von Eis war, das Unterste des Gebäudes im geringsten wäre beschädiget worden. Die Eisblöcke aus dem Flusse wurden mit Fleiß zugehauen, verziert und nach den Regeln der schönsten Baukunst zusammen gesetzt. Vor dem Gebäude standen sechs Kanonen von Eis, die auf der Drehbank gemacht waren, mit ihren Laffetten und Rädern ebenfalls von Eis, nebst zween Mörsern, die nach eben den Verhältnissen, wie die gegossenen, gearbeitet waren. Die Kanonen hatten die Größe der Sechspfünder, die gewöhnlich mit 3 Pfund Pulver geladen werden. Man lud sie aber nur mit ¼ Pfund und brachte eine Kugel von gestopften Hanf, bisweilen auch eine eiserne hinein. Die Kugel durchbohrte ein zween Zoll dickes Bret in der Entfernung von 60 Schritten.

Die Festigkeit des Eises wird dadurch, daß es vom Wasser getragen wird, noch mehr verstärkt. Daher trägt eine Eisrinde von mäßiger Dicke sehr ansehnliche Lasten. Eine Eisfläche von einem Schuh Dicke kann wol eine ganze Armee tragen, aber eine einzelne Eisscholle von gleicher Dicke und 70 Quadrattoisen Dicke, trägt nicht 100 Mann, ohne unterzusinken. Man muß daher, wenn man auf die Festigkeit des Eises zu Tragung der Lasten rechnen will, von dem ununterbrochenen Fortgange desselben ohne Risse und Spalten versichert seyn.

Das Eis dünstet stärker aus, als das Wasser selbst. Man setze einige scharfe und spitzige Stücken Eis an die Luft, und man wird ihre Spitzen und scharfen Kanten bald abgestumpft, und ihr Gewicht vermindert finden. Nach Mairan, vrrlor ein Stück Eis im

Jahr

Jahr 1716, dem Nordwinde ausgesetzt binnen 24 Stunden, den fünften Theil seines Gewichts. Er erklärt diese starke Ausdünstung des Eises, aus der Structur desselben, vermöge welcher es der Luft eine weit rauhere, und daher mehr Berührungspunkte verstattende Oberfläche darbietet.

Das Zergehen oder Aufthauen des Eises geht weit langsamer von statten, als das Entstehen desselben. Es zergehet desto schneller, je dichter der wärmere Körper ist der es berührt. Schneller auf einem silbernen Teller als in der flachen Hand. Die Luft bringt daher große Eismassen nur sehr langsam zum Schmelzen. Darauf beruhet zum Theil die Erfindung der Eisgruben, und die Erklärung des beständigen Eises auf den hohen Bergen und in den Polarländern. (S. Gehler physicalisches W. B.)

Ekliptik.

Astronom.

Die Lage der Sterne zu bestimmen: theilet man die Himmelskugel, durch den Weg, welchen die Sonne in einer Jahresfrist von Abend gegen Morgen, oder durch ihre eigene Bewegung zu beschreiben scheinet; und dieser Weg wird die Sonnenstraße, Sonnenbahn, Ekliptik, Ecliptica, Orbita solis annua, Circulus Signifetur, Ecliptique genannt. Weil die Sonne des Jahres zweimal in den Aequator kommt, die übrige Zeit aber, entweder über den Aequator in die Höhe, oder unter den Aequator niedersteigt, und beinahe eben so lange über ihn als unter ihm sich aufhält; so hat man Grund die Ekliptik als einen Cirkul zu gedenken, welcher den Aequator in der unbeweglichen Fläche der Weltkugel in zwey Punkten durchschneidet, und in zwey halbe Circul theilet, und zwar in den Winkel von 23° 30′, oder nach den neuesten Wahrneh-

nehmungen in den Winkel von 23° 29'. Die Ekliptik hat zween Pole, wie jeder Kreis, die sich alle 24 Stunden um die Welt-Pole bewegen, und dadurch die Polarkreise beschreiben.

In der theorischen Astronomie, oder bey der Betrachtung dessen, was im Weltgebäude würklich geschieht, ist Ekliptik die Ebene, in welcher die Bahn der Erde um die Sonne liegt. Nämlich, was uns Sonnenbahn schien, ist in der That Erdbahn. Die Planeten und der Mond laufen in andern Ebnen, die aber unter sehr geringen Winkeln gegen die Ebne der Ekliptik geneigt sind; daher sich diese Körper auch dem Scheine nach nur wenig von der Eklipzik entfernen können. Die Ebene der Ekliptik ist für die theorische Astronomie sehr wichtig, weil man die Bahnen aller andern Planeten auf sie projiciret, und die Berechnungen darnach einrichtet.

Die Ekliptik theilt sich in 22 Theile, die man die zwölf himmlischen Zeichen (dodecatemoria, signa coelestia) nennet, die sich bey dem Frühlingspunkte anfangen.

Elasticität.

Physic.

Die Eigenschaft der Körper, sich, wenn man sie in eine andere Gestalt gebracht, oder in einen engern Raum zusammengedrückt hat, von selbst wieder in die vorige Gestalt oder in den vorigen Raum zu begeben, wenn das was auf sie würkte, nachläßt, heißt Elasticität, Schnellkraft, Federkraft, Spannkraft, Elasticitas, Elater, Contentio, Palintonia, Elasticité, Ressort. Vollkommen elastisch würde ein Körper seyn, dessen Kraft, den Kräften, welche ihn gebogen oder zusammengedrückt haben, genau gleich wäre, der also hernach seine vorige Gestalt und seinen

vo-

vorigen Raum vollkommen wieder einnähme; unvollkommen elastisch ist derjenige, dessen Kraft geringer ist, als jene Kräfte, der also seine vorige Gestalt nicht völlig wieder oder sich nicht völlig wieder in den vorigen Raum verbreitet. Unter den festen Körpern giebt es wol keinen vollkommen elastischen. Ihre Elasticität wird sogar durch anhaltende Spannung oder Zusammendrückung merklich schwächer.

Es sind alle bekannte Körper elastisch, obgleich einige in weit höherem Grade, als andere. Die Elasticität des Wassers ist auch jetzt durch völlig entscheidende Versuche dargethan. Man kann also die Elasticität, als ein allgemeines Phänomen der Körper ansehn.

Man hat dreierley Ursachen der Elasticität angenommen, die wenigstens verdienen angeführt zu werden, ob sie gleich keine Befriedigung gewähren. 1) Aus dem wesentlichen Bestreben der körperlichen Theile. 2) Aus der Lage dieser Theile; und 3) aus den in den Höhlungen der Körper eingeschlossenen fremden Materien. Je mehr Stücke zusammen anzutreffen, desto stärker, glaubt man, müsse die Elasticität seyn. Bey dem dritten Punkte nimmt man an, daß der ganze Weltraum mit einem höchst zarten elastischen Wesen erfüllt sey, welches alle Körper zu durchdringen vermöge. Ist dieses nun in den Höhlungeu der Körper eingeschlossen, so wird es bey deren sammenpressung nicht weichen können, es wird aber auch den unmittelbaren Zusammenhang der zusammengedruckten Theile hindern, und daher die Ursache seyn können, warum sie sich in ihre vorige Gestalt versetzen können *). Ich habe hierbey nur zweierley zu erinnern. Erstlich, wenn

*) Succow Entwurf einer Nat. Lehre §. 285. Gehler physical. W. B. Neuton Princip. L. II. prop. 23. Joh. Bernoulli Addition au Discours sur les loix de la communicat. du mouvement.

wenn auch ein solches höchst zartes elastisches Wesen, womit der ganze Weltraum angefüllt ist, angenommen würde; so ist es doch selbst ein Körper; wie will man nun dessen Elasticität erklären, und welches sind die Ursachen von seiner Elasticität? Zweitens, wenn dasselbe alle Körper zu durchdringen vermag, so wird es auch denjenigen Körper, im welchem es eingeschlossen ist, im Fall derselbe gepreßt wird, eher durchdringen, und gleichsam aus demselben fliehen, als dem Drucke widerstehen. Mithin scheint es nicht, daß man darinne eine Ursache der Elasticität finden könne.

Elasticitätszeiger.

Physik.

Ein bey der Luftpumpe angebrachtes Barometer, welches zeigt, wie groß die absolute Elesticität der noch unter der Glocke befindlichen Materie sey, heißt Elasticitätszeiger, Mercurialzeiger, Barometerprobe, Index Elasticitatis in vacuo Boyliano, Index mercurialis, Barometre d' épreuve. Es giebt derselben verschiedene Arten. S. Lichtenberg Beschreibung der Smeatonischen Luftpumpe in dessen Ausgabe der Erxlebischen Anfangsgründe der N. L.

Elektricität.

Physik.

Die Physiker beschreiben die Elektricität im eigentlichen Verstande, durch die Kraft geriebener Körper, andere anzuziehen und ein Licht von sich zu geben; und man elektrisirt, wenn man die Körper zu diesen Erscheinungen geschickt macht. Elektrische Erscheinungen sind der Zustand eines Körpers, in welchem er leichte Körper, die ihm genähert werden, anzieht, und darauf wieder zurükstößt, gegen gewisse ihm genäherte Körper, z. B. den Finger, einen leuchtenden und

ste-

stechenden Funken mit einem knisternden Schalle giebt, einen Phosphorusgeruch verbreitet, auch andere Körper, die mit ihm verbunden werden, in den Stand setzt, eben diese Würkung hervorzubringen. Wenn eine Glasröhre lange gerieben und stark elektrisirt worden, so wird man außer den angeführten Erscheinungen, wenn man ihr mit dem Gesicht nahe kömmt, etwas fühlen, gleichsam als wenn ein feines Spinnewebe gegen die Haut flöge. Diese angeführten Merkmale sind die allgemeinsten Kennzeichen der Elektricität. Alle Körper, die durch Reiben stark elektrisch werden, heißen elektrische, an sich elektrische Körper, Nicht-Leiter. Die durch Reiben nicht elektrisirt zu werden scheinen, wie die Metalle, nennt man unelektrische Körper, Leiter. Eigentlich erfolgen die genannten Erscheinungen beym Reiben aller Körper, aber bey vielen nur in einem sehr geringen Grade und sind nur durch besondere Mittel zu bemerken. Die vornehmsten elektrischen Körper sind folgende: Glas und alle Verglasungen, selbst die metallischen, alle Edelsteine, am besten die durchsichtigsten, alle Harze und resinöse Mischungen, Bernstein, Schwefel, im Ofen gedürrtes oder sonst sehr trockenes Holz, alle Erdharze, Wachs, Seide, Baumwolle, alle trockene thierische Substanzen, als Federn, Haare ꝛc. Papier, Zucker, Luft, Dele, metallische und halbmetallische Kalke, Asche von animalischen oder vegetabilischen Substanzen, Rost der Metalle, alle trockene vegetabilische Substanzen, alle harte Steine, hartgefrornes Eis in einer Kälte von 13 Grad unter 0 nach Fahrenheit oder — 20° Reaumur. Die mehresten von diesen, werden, wenn man sie erhitzt, Leiter, z. B. glühendes Glas, zerschmolzenes Harz ꝛc.

Die Hand, oder überhaupt das, was den elektrischen Körper reibt, wird das Reibzeug genannt,

und

und eine Maschine, die durch ein beständiges Reiben ein Glas, oder einen andern elektrischen Körper elektrisirt, heißt eine Elektrisirmaschine. Wenn man an das Ende der elektrisirten Glasröhre einen Metalldrath, so lang er auch sey, anbringt, und eine metallene Kugel daran befestiget, so zeigen Drath und Kugel alle electrische Erscheinungen eben sowohl, als die Glasröhre selbst. Man sagt daher, die Elektricität der Glasröhre gehe in die Kugel über, oder theile sich derselben mit. Zum Unterschiede nennet man die, durchs Reiben erregte Elektricität des Glases ursprüngliche, die in das Metall übergegangene aber mitgetheilte Electricität. Verbindet man hingegen die Metallkugel mit der Glasröhre durch eine seidene Schnure, so giebt in diesem Falle die Kugel kein Zeichen einer Elektricität von sich. Man sieht hieraus, daß die Seide die Elektricität nicht überführe, oder daß sie die Mittheilung derselben verhindere. Dies thun alle an sich elektrische Körper, und eben darum werden sie Nicht-Leiter genannt. Der Metalldrath leitete die Elektricität der Glasröhre in die Kugel; dies thun alle unelektrische Körper; und heißen deswegen Leiter oder Conductoren. Wenn ein Körper mit lauter Nichtleitern umgeben ist, so heißt er isolirt. Da die trockene Luft unter Nichtleiter gehört, so ist ein Körper, der in der Luft an seidenen Schnüren hängt, auf einem Glasfuße steht, auf trockenem Holze ruht u. d. gl. isolirt. Ein solcher kann seine Elektricität nicht mittheilen, weil er lauter Nichtleiter berührt, die sie nicht überführen können. Das Wasser und alle flüssige Körper, Luft und Oele ausgenommen, sind gute Leiter. Daher verwandeln sich alle Nichtleiter in Leiter, wenn sie feucht werden. Selbst die Luft leitet, wenn sie feucht ist. Darum gehen elektrische Versuche in feuchten Zimmern schlecht

von statten, weil jeder elektrisirte Körper seine Elektricität bald an die feuchte Luft, die ihn umringet, abgiebt. Der feuchte Erdboden ist ein sehr guter Leiter; durch eine leitende Verbindung mit demselben, oder mit einem fließenden Wasser, welches mit der ganzen Wassermasse der Erdkugel in Verbindung steht, vermag man die stärksten Elektricitäten abzuleiten.

Die Person, welche die Röhre reibt, oder überhaupt das Reibzeug, wird durch dieses Reiben zugleich mit elektrisch, und zeigt, wenn es isolirt ist, die elektrischen Erscheinungen gleichfalls. Aber es findet sich zwischen den Elektricitäten der Röhre und des Reibzeugs der merkliche Unterschied, daß das, was die Röhre anzieht, in eben dem Zustande vom Reibzeuge zurückgestoßen wird. Die Elektricitäten des Glases und seines Reibzeugs werden als entgegengesetzte betrachtet. Franklin nannte sie positive und negative, oder Plus und Minus-Elektricitäten und Lichtenberg hat dafür die bequemen Bezeichnungen + E und — E eingeführt. (Comment. super noua methodo etc. in Commentat. Soc Götting. Class. Mathem F. I.) Diese beiden Zeichen verdienen diesen Namen in der That. Zwischen zween Körpern, wovon der eine + E, der andere — E zeigt, spielt ein dritter leicht beweglicher, z. B. eine Korkkugel an einem seidenen Faden hangend, hin und her, und wird wechselsweise von dem einen und dem andern angezogen und abgestoßen. Dadurch wird immer ein Theil der Elektricität des einen in den andern übergeführt, bis endlich beyde ihre Elektricität verlohren haben. Auch wird ein isolirter Leiter gar nicht elektrisirt, wenn er mit einem + E und einem gleich starken — E zugleich verbunden ist. Die Zeichen + und — sind also hier nicht blos willkührlich, sondern wissenschaftlich. Sie drücken Zustände aus, die bey der Verbindung

mit einander sich vermindern, und wenn sie gleich sind, aufheben. Man kennt und unterscheidet sie am leichtesten vermittelst der gewöhnlichen Elektrometer aus Korkkügelchen, die an leinenen Fäden von einem Glasstäbchen herabhangen. Hat man diese Kügelchen an eine geriebene Glaskugel oder an einen mit derselben verbundenen Leiter gebracht, so haben sie +E erhalten, und stoßen einander selbst zurück. In diesem Zustande sind sie geschickt, die Elektricität eines jeden Körpers damit zu untersuchen. Sie ist +E, wenn der Körper die Kugeln zurückstößt, —E, wenn er sie anzieht. Man sieht leicht, daß sich diese Versuche auch mit Körpern, welche —E haben, anstellen lassen; der untersuchte Körper hat —E, wenn er diese Kugeln zurückstößt, +E, wenn er sie anzieht.

Beide Elektricitäten unterscheiden sich sonst noch in Absicht auf die Erscheinungen ihres Lichts im Dunkeln. Wenn man einem positiv elektrisirten Körper eine leitende Spitze entgegen hält, so zeigt sich an derselben ein leuchtender Punkt oder Stern. Hält man hingegen eben diese Spitze gegen einen Körper, der —E hat, so zeigt sich statt des Sterns, ein Feuerbüschel, dessen Strahlen von der Spitze aus divergiren.

Ein elektrisirter Körper würkt auf andere Körper schon in einer Entfernung, welche für die Mittheilung schon zu groß ist. Der Raum, durch welchen sich diese Würkung erstreckt, heißt sein Würkungskreiß, oder elektrische Atmosphäre. Das Hauptgesetz, nach welchem sich diese Würkung richtet, ist folgendes: Jeder elektrisirte Körper sucht in denjenigen Körpern, welche in seinen Würkungskreis kommen, eine, der seinigen entgegengesetzte Elektricität zu erwecken. Dieses Gesetz erklärt die Vertheilung der Elektricität, welche der Mittheilung entgegengesetzt ist. Ein

Kör-

Körper der +E hat, giebt andern ihm genäherten durch die Vertheilung —E, und verliert dabey nichts von seinem +E, innerhalb der Schlagweite aber giebt er ihnen durch die Mittheilung +E, und verliert dabey von seinem +E.

Gleichartige Elektricitäten stoßen sich zurück, entgegengesetzte, ziehen sich an. Die Weite, auf welche sich dieses ringsum erstreckt, macht den Würkungskeis eines E aus. Das E oder der Theil des E, der auf ein solches Anziehen oder Zurückstoßen verwendet wird, kann natürlich nichts weiter bewirken. Man nennet ihn gebunden. Hört das Anziehen auf, so sagt man, er werde frey oder sensibel. Im natürlichen Zustande binden sich beyde Elektricitäten völlig. Durch das Reiben u. d. gl. wird ihr Gleichgewicht gestört. Eine Glaskugel z. B. nimmt aus dem Reibzeuge mehr denn +E an. Ihr —E ist nicht mehr im Stande, dasselbe ganz zu binden. Daher entsteht ein Ueberschuß von sensibeln +E. Ist das Reibzeug isolirt, so kann das +E, das aus ihm in die Kugel gegangen ist, nicht ersetzt werden. Es hat also weniger +E, als erfordert würde, sein —E zu binden. Daher bleibt im Reibzeuge Ueberschuß von sensibeln —E. Ist es aber durch Leiter mit der Erde verbunden, so zieht dieses —E wieder so viel +E aus der Erde an, daß sein —E völlig gebunden wird. In diesem Falle zeigt also das Reibzeug gar keine Elektricität.

Die Würkungen der elektrischen Anziehungen oder der Würkungskreise werden durch dünne Nichtleiter nicht aufgehalten, wohl aber die Würkungen der Mittheilung. Wenn daher eine Glastafel auf beiden Seiten mit Metall belegt, die eine Belegung mit der Erde verbunden, und der andern +E gegeben wird, so nimmt jene eben so viel —E

aus der Erde an. Hieraus erklärt sich die Ladung einer Flasche. Macht man alsdenn zwischen beiden Seiten eine leidende Verbindung, so erfolgt ein Uebergang, der das Gleichgewicht herstellt. Dies ist die Entladung oder der Leidener Versuch.

Wenn man einen dünnen elektrischen Körper auf beiden einander gegenüber stehenden Seitenflächen auf der einen Seite die positive, auf der andern die negative Elektricität mittheilet; so heißt der Körper in diesem Zustande geladen. Man wählt hierzu gewöhnlich gläserne Flaschen, deren inneren Wanden die eine, den äußern die andere Elektricität gegeben wird, woraus sich der Begriff der geladenen Flasche von selbst ergiebt, man nennet sie auch Kleistische-Leidner, elektrische-Ladungs-Verstärkungsflasche, Phiala Leidensis, Phiala electrica Lagena armata ꝛc. ꝛc. Man kann aber anstatt der Flaschen eben sowol Platten nehmen. Z. B. eine Tafel von gemeinen Fensterglas, von Harz oder Siegellak, welche alsdann geladene Platten heißen. Sobald die Elektricitäten beider Seiten, welche durch die Dazwischenkunft des elektrischen Körpers selbst getrennt waren, durch irgend ein Mittel vereiniget oder so nahe zusammengebracht werden, daß sie das zwischen liegende Mittel durchbrechen können, so gehen sie in einander mit einer starken Explosion über. Diese heißt der elektrische Schlag, die elektrische Erschütterung ꝛc. so wie der ganze Vorgang die Entladung, das Losschlagen, auch der Leidner Versuch, und der Inbegriff der dabey vorkommenden Erscheinungen, die verstärkte Elektricität genannt wird. Die Geschichte derselben, so wie der Elektricität überhaupt, findet man gesammelt in Gehlers phys. W. Benebst den hierher gehörigen Schriften, woraus dieser Auszug genommen ist.

Elek-

Elektrisirmaschine.

Physik.

Dieses ist eine Veranstaltung, um die ursprüngliche Elektricität eines elektrischen Körpers, durch Reiben, stark und anhaltend zu erregen, und andern Körpern mitzutheilen. Dabey heißt das, woran sich der elektrische Körper reibt, das Reibzeug, und der isolirte Leiter, dem er seine Elektricität immerfort mittheilt, der erste Leiter oder Hauptleiter, oft auch blos ein Conductor der Maschine. Man hat den Ursprung der Elektrisirmaschiene von Otto von Guericke hergeleitet, der eine Schwefelkugel auf einem hölzernen Gestelle mit einer Kurbel umdrehte, und mit der andern Hand rieb. Nach und nach sind diese Maschinen immer mehr verbessert worden. Das Verdienst, die Elektrisirmaschine in die Experimentalgeräthschaft eingeführt zu haben, gebührt den teutschen Gelehrten und unter diesen vorzüglich Hausen in Leipzig.

Elektrophor.

Physik.

Ein beständiger Elektricitätsträger, oder ein Instrument, wodurch man lange Zeit elektrisiren kann, ohne die Elektricität aufs neue erregen zu dürfen. Es vertritt die Stelle einer sehr einfachen und wohlfeilen Elektrisirmaschine. Die wesentlichen Theile desselben sind der Kuchen, die Form und der Deckel. Kuchen und Form zusammen heißen die Basis oder Unterscheibe; der Deckel wird im Gegensatz damit auch die Oberscheibe genannt.

Der Kuchen besteht aus einer Platte von einer nicht = leitenden Materie, z. B. Glas, Harz, Pech, Siegellak ꝛc. deren ursprüngliche Elektricität durch Reiben (beym Glase mit Leder, das mit dem gewöhnlichen

Amal-

Amalgama bestrichen ist, bey harzigen Materien mit Hasen = Katzen = Kaninchen = oder Marderbalg) erregt werden kann. Das bloße Pech oder reines burgundisches Harz ist dazu sehr bequem.

Die Form oder der Teller besteht aus einer leitenden Belegung auf der einen Seite und mehrentheils auch an der Kante des Kuchens. Nimmt man ein Spiegelglas zur Basis, so vertritt schon die Belegung mit Spiegelfolie die Stelle der Form. Zu dem Harzkuchen bedient man sich einer runden metallenen, oder auch hölzernen mit Zinnfolie oder Silberpapier belegten Scheibe, mit einem aufwärts gebogenen 1 — 2 Linien hohen Rande, welcher das Abfließen der hineingegossenen Harzmasse verhindert.

Wenn man auf diese Art die Basis bereiten will, so muß so viel harzige Composition aufgegossen werden, daß deren Oberfläche mit dem höchsten Theile des Randes vollkommen gleich steht, und man vom Rande des Tellers nichts als die äußere Kante sieht. Weil beym Aufgiesen immer Blasen im Harze bleiben, so ist es rathsam, glühende Platteisen bereit zu haben, und diese nahe an die Blasen zu bringen, ohne jedoch das Harz zu berühren, damit die Blasen von der Hitze zerspringen. Macht man den Teller von Holz, so muß es sehr trocken seyn, damit es sich nicht ziehe und den Teller zersprenge.

Der Deckel (clypeus, Schild, Conductor, oft auch, wenn es ein hoher Cylinder ist, die Trommel) besteht aus einem isolirten Leiter, der ringsum etwan 1 — 1½ Zoll schmäler ist, als der Kuchen, und auf denselben genau anschliessend aufgesetzt und abgehoben werden kann. Am wohlfeilsten und leichtesten macht man ihn aus einem Reif von steifgeleimten Pappendeckel, über dem oben und unten Leder, Papier oder dünne Leinwand gespannt ist, dann aber alles, oben, unten,

unten und am Rande mit Zinnfolie überzogen wird, so daß die äußere Fläche ein vollkommener metallischer Leiter ist. Man kann aber auch eine metallene, am Rande abgerundete Scheibe oder Teller nehmen. Um diesen Deckel isolirt abheben und aufsetzen zu können, werden an drey oder vier gleichweit entfernten Orten des obern Umkreises Löcher schief durchgebohrt, und seidene Schnüre oder Bänder durchgezogen, die man in der Höhe von etwa 10 Zoll zusammenknüpft, oder es wird in der Mitte des zum Deckel gebrauchten Tellers ein gläserner Handgriff angekittet, der den Vorzug hat, daß man den Deckel auch in andere, als horizontale Bogen bringen kann.

Es lassen sich außer dem Glase und den harzigen Mischungen noch viele andere Körper zur Basis des Elektrophors gebrauchen, z. B. seidene, oder wollene Zeuge, welche man in einen Ramen spannt, und so in freyer Luft in eine horizontale Lage bringt.

Der Gebrauch eines solchen Instruments ist folgender.

Man errege die Elektricität des Kuchens durch Reiben. Ist der Kuchen wie gewöhnlich von einer harzigen Composition bereitet, so wird die Erregung am besten gelingen, wenn man mit trockenen warmen Hasen = oder Katzenpelz oder Flanell reibt. Das allerbeste ist, mit einem doppelt zusammengelegten warmen und trockenen Stück Flanell, das man mit beiden Händen hält, an den Kuchen zu schlagen, und bey jedem Schlage den Flanell über den ganzen Kuchen hinweg gegen sich zu ziehen, oder den Kuchen auf eben diese Art mit einem Fuchsschwanz zu peitschen. Die harzigten Substanzen, zumal in platter Form, behalten ihre einmal erregte Elektricität sehr lange Zeit.

Der berührte und von der Basis abgehobene Deckel, thut alle Dienste eines elektrisirten Conduktors, an

dem

dem man die Würkungen der elektrischen Anziehung wahrnehmen, einen Funken ziehen und eine Flasche laden kann, wenn man den Funken aus dem Deckel in ihrem Knopf schlagen läßt, indem man die äußere Belegung mit der Hand hält, oder auf eine andere Art mit der Erde verbindet. Zwar ist mit dem ausgezogenen Funken sogleich alle Elektricität des Deckels verloren; man kann ihm aber dieselbe durch ein neues Aufsetzen auf den Kuchen, Berühren und Abheben sogleich wiedergeben. Solchergestalt vertritt der Elektrophor die Stelle einer Elektrisirmaschine, und kann wegen seiner geringen Größe und der langen Dauer seiner Electricität nach einer einzigen Erregung, solche bequem zu den meisten elektrischen Versuchen gebraucht werden. Die Theorie des Elektrophors findet man in Socin Anfangsgründe der Elektricität, Hanau 1778. 8. in Ingenhouß Phil. Transact Vol. LXVIII. P. II. no 48. und Lichtenbergs dritte Aufl. von Erxleben Nat. L. Alle gesammelt in Gehlers phil. W. B.

Elementarfeuer.

Phys.

Die Physiker geben diesen Namen einer von ihren angenommenen feinen, flüssigen, sehr elastischen und alle Körper durchdringenden Materie, welche sie für die Ursache der Wärme halten. Wenn dasselbe einen bleibenden Bestandtheil der Körper auszumachen scheint und weder durchs Gefühl empfunden wird, noch eine am Thermometer zu bemerkende Wärme hervorbringt, so nennen sie dasselbe gebunden; erregt es aber das Gefühl der Wärme, bringt das Thermometer zum Steigen, und vertheilt sich, nach gewissen Verhältnissen durch die benachbarten Körper, so nenen sie dasselbe frey.

Ele-

Elementar-Logik.

Wenn die Wissenschaft der Regeln des Denkens ohne Rükſicht auf das, was gedacht wird (Vorstellungen, Gegenstände) betrachtet wird, so heißt sie Elementar Logik. (S. Logik.)

Elemente.

Phyſ.

Dieſes sind solche Stoffe, die so einfach sind, daß sie durch keine Kunst können zerlegt oder verändert werden, die aber als Grundsubstanzen oder chymische Bestandtheile zu den Verbindungen anderer Körper kommen. Viele Neuere haben noch mit Aristoteles vier Elemente, Feuer, Wasser Luft und Erde angenommen. In der That gehören auch ganz reine Erde und ganz reines Wasser gewiß für uns unter die unzerleglichen Grundstoffe. Auch dürfte vielleicht Niemand das reine Elementarfeuer, wenn er anders von dem Daseyn desſelben überzeugt ist, aus der Zahl der einfachen Grundstoffe ausschließen. Was aber die Luft betrift, so haben neuere Entdeckungen den Begriff, den man sich ehedem von ihr machte, sehr verändert. Man muß jetzt die Luft, oder wenn man lieber will, Gas, als eine allgemeine Benennung vieler, sehr wesentlich verschiedenen Stoffe, ansehen, welche nichts weiter als Flüssigkeit, Elasticität und die Eigenschaft, durch die Kälte nicht verdichtet zu werden, mit einander gemein haben; die atmosphärische Luft, die man sonst zu den Elementen rechnete, ist keinesweges einfach, und wenn es eine einfache Elementarluft giebt, so ist uns doch von ihr und ihrem Eigenschaften bisher noch sehr wenig bekannt.

Außer

Außerdem aber giebt es für uns noch mehr unzerlegliche Stoffe, als die erwähnten Aristotelischen Elemente. Phlogiston, Salze, Lichtmaterie, die elektrische und magnetische Materie, der Aether u. s. w. Alles Stoffe, deren Wesen noch nicht ergründet ist, unter denen aber viele gewiß auf dem Namen der Elemente Anspruch machen können so gut als Feuer, Wasser und Erde. Gehler in dem physical. W. Buche S. 833. gesteht, daß jedem Kenner der Naturlehre und Chymie, die Lust, etwas von den Elementen zu sagen, vergehen werde, je weiter er in der Kenntniß dieser Wissenschaft fortschreitet.

Emanations-Lehre.

Theogonie.

Die persischen Philosophen und unter ihnen besonders Zoroaster statuirten: Da aus Nichts, nichts entstehen könne, so müsse ein unendliches und ewiges Princip vorhanden seyn, aus welchem alles entstanden sey. Dieses sey der reinste und allervollkommenste Urquell, aus welchen durch die reinste Emanation alles Leben, alle Bewegung und Wärme ausströhme. Dieses Princip sey ein reines, vollkommenes und intellectuelles Feuer, dessen Bild und Symbol die Sonne sey. Aus diesem unendlichen und absoluten Feuer, das sich selbst und alle andere Dinge bewegt und belebt, wären alle Dinge, materielle und immaterielle nothwendiger Weise ausgeflossen. Unter diesen obersten Princip aller Dinge aber stünden zwey subordinirte Principe, welche zuerst aus demselben ausgeflossen und ihrem Wesen nach einander widerstrebten, Licht und Finsterniß, Geist und Materie. Licht und Geist hieß Oromasdes, Finsterniß und Materie aber, Ariman. Je näher der Geist seinem Urquell sey, ein

desto reineres Feuer sey derselbe. Auf solche Weise werde Geist vom Geiste, Licht vom Lichte durch Emanation erzeuget. Ob nun gleich Dromasdes und Ariman nicht die oberste Gottheit, sondern allererst von dieser ausgegangen waren, so waren es doch Unter-Gottheiten, von welchen sie nun behaupteten, daß sie durch Emanation erzeuget worden. Und hierinne bestund die Theogonie der Alten. Dromasdes war der gute, Ariman der böse Gott, von jenem kam alles Gute; von diesem alles Böse. *)

Mosheim schreibt die Emanationslehre auch dem Orpheus zu und behauptet, Orpheus habe gelehrt, alle Dinge wären aus Gott entstanden, und als Glieder der Gottheit zu betrachten. **) Gott und Chaos wären ursprünglich eins gewesen. Er habe aber aus sich die Welt hervorgebracht, er belebe, regiere dieselbe und sey die Seele der Welt.

Man hält auch dafür, daß die Pythagoräische Secte das Emanationssystem gehabt habe, indem sie sowol die Geister vom ersten Range, als auch die Seelen durch einem Ausfluß aus der Gottheit hätten entstehen lassen.

Buddeus glaubte eine Aehnlichkeit zwischen der Orphischen Emanationslehre und dem System des Spinoza zu finden und nannte deswegen den Orpheus einen Spinozisten vor dem Spinoza. (Spinozista ante Spinozam). ***) Moßheim aber ver-

*) Hyde Hist. vet. Persarum Cp. 4. Seldenus de Diis Syr. Synt. II. Cp. VIII. Cudworth Systema intellect. p. 328. Humphr. Prideaux Rel. Jud. p. 215. Bayle Dict. Art. Zoroaster.

**) Cudworth Syst. intell. l. c. n. 15.

***) Buddeus Hist. eccles. V. V. II.

****) Cudworth l. c.

vertheidigt den Drephus und läßt ihm nur die Emanation behaupten. (S. Cudworth l. c.)

Emissionssystem.

Physik.

Die Hypothese des Neutons über die Natur des Lichts, wird Emissions oder auch Emanationssystem genannt. Eigentlich hat Neuton den Gedanken von der Natur des Lichts nur im Vorbeigehen in seiner Optik hingeworfen: Ob nicht die Lichtstralen kleine Theilchen seyn möchten, welche aus dem leuchtenden Körpern ausgiengen, und durch die, zwischen dem Lichte und den übrigen Körpern statt findende Anziehung gebrochen würden? Da ihm diese Erklärung von der Beschaffenheit des Lichts wahrscheinlich zu seyn schien, so kann man es als sein System ansehen, welches von dem Ausströmen oder Ausfließen des Lichts aus den leuchtenden Körpern diesen Namen erhalten hat. Die vornehmsten Gründe, welche man dem Emanationssystem entgegen setzen kann, hat Euler (Nova theoria lucis et colorum in Opusc. varii argumenti p 171 — 182. vorgetragen. Man sehe auch die Briefe an eine teutsche Prinzessin über verschiedene Gegenstände der Physik und Philosophie. Th. I. 24 Br.

Empfindniß.

Psychologie.

Das Wort, Empfindniß, ist zuerst von Thomas Abbt, in seinem Buche vom Verdienst im Teutschen gebraucht worden. Er fand kein Wort wodurch Sentiment von Sensation könne unterschieden werden, und ließ Empfindung für Sensation, Empfindniß, für Sentiment gelten. Nach ihm haben beide dies mit

ein-

einander gemein, daß wir vermittelst derselben eine Sache auf uns beziehen; dadurch aber unterscheiden sie sich von einander, daß Empfindung durch die Sinne, das Empfindniß aber dieselbe durch die Einbildungskraft veranstaltet. Im ersten Falle beschäftiget uns die Sache wie gegenwärtig; im andern Falle, wenn sie auch gegenwärtig seyn sollte, thut es mehr ihr Bild. Weiter giebt Abbt keinen Begriff, außer daß er durch Schilderungen derselben anschaulich zu machen sucht *).

Garve übersetzt beim Ferguson das Englische Sentiment auch durch Empfindniß. Aber Ferguson verband einen ganz andern Begriff mit diesem Worte als Abbt, welches schon daraus erhellet, daß er angenehme und unangenehme Empfindnisse zuläßt, dahingegen Abbt behauptet, jedes Empfindniß sey angenehm. Ferguson verstund darunter Empfindungen des Herzens, oder solche Veränderungen des Herzens, oder solche Veränderungen der Seele, welche vorgehen, wenn sie sich etwas als gut oder übel denkt **), Garve, in den Anmerkungen zum Ferguson wollte dieses genauer bestimmen und sagte: Lust oder Unlust entsteht entweder aus der Sensation, d. h. der körperlichen Veränderung, oder aus der perception d. h. der Vorstellung der Eigenschaften der Sachen. Das letzte ist eigentlich was Sentiment heißt. (S. 327. 328.) So viel ist zum wenigsten hieraus ersichtlich, daß Sentiment im Englischen nicht völlig einerley, mit jenem der Franzosen, und das teutsche Wort entspricht beiden nicht völlig.

Da wir indessen nun einmal das Wort Empfindniß im Teutschen gemünzt haben, so deucht mir, müssen wir auch für einem bestimmten Begriff davon sorgen, er

*) Vom Verdienst. S. 126.

**) Moralphilosophie. Eilfter Abschn. S. 63.

er mag übrigens so gut als möglich mit dem Englischen, oder Französischen Sentiment übereinstimmen. Und da denke ich, sind Empfindnisse nichts anders, als zurückgelassene Spuren aus dem Anblick der Dinge, in der wollenden Kraft (Herz) des Menschen mit anhaltenden Rührungen begleitet. In diesem Verstande giebt es keine gleichgültigen Empfindnisse, sondern jedes Empfindniß ist entweder angenehm oder unangenehm. Unter einer Rührung verstehe ich eine solche Veränderung in der wollenden Kraft, die dieselbe aus dem Zustande der Gleichgültigkeit hebt, und Interesse zu nehmen gebietet. Zunächst wird freilich das Wort Rührung, von unangenehmen Empfindnissen gebraucht. Aus Mangel eines schicklichern Ausdrucks aber, nehme ich dasselbe hier im weitläuftigern Verstande, für jede anhaltende Veränderung des Herzens, d. i. eine solche, die nicht schnell vorübergehend ist, sondern gewisse Spuren von sich eine Zeitlang zurückläßt. So kann ein Liebhaber die zurückgelassene Spur von dem sanften und bedeutenden Handdruck des geliebten Gegenstandes so geschwind nicht wieder loswerden; so wie er auf der andern Seite, bis zum Thränen gerührt wird, wenn er denselben leiden sieht. Vor jedem Empfindniß geht also Empfindung voraus; bewegt aber dieselbe die wollende Kraft, oder das Herz nicht, so bleibt es bey der bloßen Empfindung. Diese Bewegung ist es eben, welche da macht, daß wir auf der einen, oder auf der andern Seite Antheil nehmen. Ist die Rührung angenehm, d. i. wenn sie Lust verspricht, so ist es ein angenehmes, sonst ein unangenehmes Empfindniß.

Die Empfindnisse sind verschieden, nach dem Unterschiede des Gutes oder des Uebels, das man sich vorstellt, und des Triebes, der uns die Richtung dazu giebt. Vermöge des Triebes nach Selbsterhaltung und Freiheit, sind die gewöhnlichsten Empfindnisse, das angeneh-

genehme Gefühl des Wohlseyns und des glücklichen Erfolgs, oder das unangenehme Gefühl von Gefahr und fehlgeschlagener Hoffnung. Vermöge des Triebes nach Vorzug und Vollkommenheit, betrachtet der Mensch entweder seine Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten an sich, ohne Beziehung auf fremde; oder er vergleicht eigene Vollkommenheiten mit fremden, eigene Fehler mit fremden, oder eigene Fehler mit fremden Vollkommenheiten und umgekehrt. Aus allen diesen müssen nothwendig verschiedene Empfindnisse entstehen.

Die Betrachtung der eigenen Vollkommenheiten des Menschen würket Selbstbilligung oder Selbstschätzung. Die Betrachtung der Unvollkommenheiten würket Schaam, Reue und Verzagen an sich selbst. Dieses gründet sich auf die Meinung, daß der Besitz von Vollkommenheiten Vortrefflichkeit sey, und ist verbunden mit Erhebung der Seele. Wenn der Mensch seine Vorzüge vergleicht mit den Vorzügen Anderer, so urtheilt er entweder von seiner Ueberlegenheit, oder umgekehrt. Im ersten Fall können die Empfindnisse der Erhebung über Andere, oder Eitelkeit, oder Verachtung seyn. Im andern Falle kann Hochachtung, Ehrerbietung und Verehrung, bisweilen aber auch Neid entstehen. Nach Verschiedenheit der Personen ändern sich die Empfindnisse vielfältig ab. Personen die wir lieben, bringen durch die Ueberlegenheit ihrer Vorzüge in uns Ehrerbietung und Gehorsam, Personen die wir hassen, bringen durch ihre Erhabenheit Neid, und die uns gleichgültig sind, Demüthigung hervor.

Empfindley und Empfindsamkeit.

Sittenlehre.

Man legt Menschen Empfindsamkeit bey, wenn sie die Empfänglichkeit besitzen, von Gegenständen

den auf eine angemessene Art leicht gerührt zu werden. Eine übertriebene und unproportionirte Empfindsamkeit, ist Empfindley. In Beziehung auf Sittlichkeit ist die moralische Empfindsamkeit, die Fähigkeit unserer Gefühle nach der Moralität zu bestimmen und sie derselben anzumessen. Die Uebertreibung ist moralische Empfindley. Sie entspringt entweder aus Affectation, oder Schwärmerey. Um solche zu vermeiden, ist nöthig, seine Gefühle in deutliche Urtheile aufzulösen. Denn in jedem moralischen Gefühle muß sich ein deutliches Urtheil finden lassen.

Empfindlichkeit.

Sittenlehre.

Eine zur Fertigkeit gewordene Neigung leicht die Handlungen Anderer als Beleidigungen anzusehen, heißt Empfindlichkeit. Menschen dieser Art bilden sich ein, daß Andere feindselig gegen sie dächten und das Unangenehme beabsichtiget hätten. Hyppochondrische Menschen sind am meisten diesen Fehler, oft zu ihrem eigenen Verdrusse ausgesetzt. Sie gehen oft absichtlich darauf aus, solche Seiten an Andern auszuspähen, die sie auf sich beziehen, und übel deuten können, und gießen dadurch selbst Galle in das gesellschaftliche Vergnügen, weswegen sie als Unverträgliche von Andern gemieden werden.

Empfindung.

Psychologie.

Soll eine Empfindung entstehen, so muß ein Object auf unsere sinnlichen Werkzeuge würken, welche an gewissen Nerven hangen, deren Anfange sich im Gehirnmark verlieren. Durch diese Einwürkung wird das

Organ

Organ oder sinnliche Werkzeug verändert, welche Veränderung so fort vermittelst des Nervens bis zum Sitz des Bewusstseyns fortgepflanzet werden muß, worauf ein Wahrnehmen dieser Veränderung erfolget. Empfindung ist daher nichts anderes, als Wahrnehmung von dem veränderten Zustande, unserer Organen. Ist die Veränderung eine äußere, so heißt es äußere Empfindung, ist es eine innere, so wird es innere Empfindung genannt. In der kritischen Philosophie heißen Empfindungen, Anschauungen.

Man hat nun seit Aristoteles gesagt. Alle Erkenntniß fängt von Empfindungen an. Dieses heißt aber nur soviel: Die Empfindung bietet nur den Stoff dazu dar, ist aber selbst noch keine Erkenntniß, wenn nicht noch etwas mehreres hinzukommt: Nämlich es müssen die Empfindungen selbst erst auf Gegenstände bezogen und diese nach allgemeinen Gesetzen verknüpft werden. Folglich liegt allen Erkenntnissen und mithin auch allen Erfahrungserkenntnissen etwas a priori zum Grunde. Denn alle allgemeine Gesetze sind jederzeit, wie alles Allgemeine, a priori.

Es ist ein nothwendiger Zusammenhang zwischen den Objecten und ihren verursachten Empfindungen, so wie unter den Empfindungen, und der daher entstehenden Erkenntniß. Daher die zwey Gesetze, unter welchen alle Wahrheit unserer Empfindung steht: 1) Was ich empfinde, das empfinde ich. 2) Wie ich empfinde, so empfinde ich. Das erste ist materiell, das andere formell *). Nach denselben steht es im natürlichen, ordentlichen und gesunden Zustande durchaus nicht bey uns, zu glauben, daß wir nicht

*) S. meine physischen Ursachen des Wahren.

nicht empfänden, wenn wir empfinden, oder anders zu empfinden, als wir empfinden. Das ist, wir müssen unsern Empfindungen trauen und ihrer Wahrheit und Gewißheit nachgeben; wenn wir nur nicht durch Einbildung mehr in die Empfindung hineintragen, als würklich darinne gelegen hat. Und so ist auch der Satz zu verstehen: die Seele ist in Absicht ihrer sinnlichen Erkenntniß, nichts mehr und nichts weniger, als was ihr Körper sie seyn läßt, oder wie es schon Leibniz ausdrückte: der Mensch stellt sich die Welt nach der Lage seines Körpers vor.

Wie aber aus Empfindungen geistige Vorstellungen, Gedanken der Seele werden, läßt sich durch keine Hypothes erklären. (S. den Artik. Commercium animae et corporis.) Denn die Veränderung des sinnlichen Werkzeugs bleibt materiell, sie mag durch noch so feine Werkzeuge bis zum Sitz des Bewustseyns fortgetragen werden. Sollte ich hier noch eine Hypothes wagen, die ich aber für weiter nichts, als für Hypothes ausgebe, so wäre es folgende.

Die reinen Anschauungen, Raum und Zeit, ingleichen die Stammbegriffe des menschlichen Verstandes oder die Categorien, sind nicht erst aus Empfindungen entstanden, sondern a priori und angebohren. Sie sind keine materiellen Ideen, sondern Formen entweder der Sinnlichkeit, oder Denkformen, welche nicht erst von außen her in das Gemüth oder in die Seele zu kommen brauchen, sondern ihr ursprünglich beiwohnen. An sich, ohne daß sie auf Gegenstände bezogen worden, sind sie der Seele ganz unverständlich, und so zu sagen unlesbar. Sie warten also gleichsam auf Stoffe oder gewisse Gegenstände, auf die sie bezogen werden können, und die ihnen ihre Bedeutung verschaffen, und dieses sind die Gegenstände in der Sinnenwelt. So bald nun die Beziehung auf das, was die Erfahrung darbietet, gemacht ist, so ent-

entsteht die Vorstellung oder der Gedanke. Die Seele kann nun das Object gleichsam taufen und ihm einen Namen geben, weil es unter eine ihrer Formen, oder Bedingungen ihres Denkens paßt. Auf solche Weise wäre eine geistige Vorstellung von sinnlichen Dingen im Grunde nichts anders, als die gedachte Beziehung der Formen der Sinnlichkeit und jener Stammbegriffe auf unsere Empfindungen. — — Hier kann nun der Stoff immer materiell seyn. Die Beziehung und die dadurch gebildete geistige Vorstellung geht allein in der Seelensubstanz vor und ist, wie sie selbst, nicht mehr materiell. Dadurch sind zugleich alle die Einwürfe gehoben, welche der Marquis d'Argens mit andern vorbringt, wie ein einfaches Wesen, wie die Seele, Empfindungen haben könne *). Man darf aber hier nicht Empfindungen mit Empfindungsideen, oder mit Ideen von Empfindungen verwechseln.

Empirisch.

Crit. Philosophie.

Im weitläuftigen Verstande heißt alles dasjenige empirisch, was sich auf Erfahrung bezieht. Also Empfindungen und Sinneneindrücke. Alle sinnliche Begriffe, alle Wahrnehmungs- und Erfahrungsurtheile, alle Bewegungsgründe, welche aus Erfahrung genommen werden. Alle aus Erfahrung geschöpfte Wissenschaften. Alles was auf sinnliche Gegenstände angewendet wird. Dahin gehört

*) S. Philosophie der gesunden Vernunft, oder philosophische Betrachtung über die Ungewißheit der menschlichen Erkenntniß. Aus dem Französischen. 3te Betr. S. 425. ff.

Empirische Realität.

Dieses ist nichts anders, als objective Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände die jemals unsern Sinnen gegeben werden können. Eine solche hat, z. B. die Zeit; weil in der Anschauung niemals ein Gegenstand vorkommen kann, der nicht unter die Bedingung der Zeit gehöre. Daraus folgt aber nicht, daß sie absolute Realität habe, und den Dingen, ohne die Form unserer sinnlichen Anschauung, als Eigenschaft anhienge.

Empirische Einbildungskraft.

Wenn die Einbildungskraft die Erscheinungen in der Association und Reproduction vorstellt, heißt sie empirisch.

Empirischer Gebrauch eines Begriffs und Grundsatzes.

Derselbe besteht darinne, daß ein Verstandsbegriff oder ein Grundsatz blos auf Erscheinungen, d. i. auf Gegenstände möglicher Erfahrung bezogen und angewendet werden darf. Eine Behauptung, welche in der ganzen kritischen Philosophie von Wichtigkeit ist. Denn, sollen die Verstandsbegriffe verständlich seyn, d. i. Bedeutung haben, z. B. Caussalität; so muß ihnen ein Gegenstand gegeben werden, auf den derselbe angewendet werden kann. Nun kann aber dieses nicht anders, als durch Erfahrung geschehen. Folglich sind alle solche Begriffe und Grundsätze blos von empirische Gebrauche. Die Begriffe und Grundsätze der Mathematik sind völlig a priori demohngeachtet muß ihre Bedeutung immer an Erscheinungen (empirischen Gegenständen) dargelegt werden. Der Mathematiker thut dieses durch die Construc-

tion

tion der Gestalten. Der gleiche Fall ist bey den Categorien und denen daraus gebildeten synthetischen Sätzen. Die erstern kann man nicht einmal definiren, ohne sich auf Bedingungen der Sinnlichkeit, der Form der Erscheinungen herabzulassen. (S. den Artikel Categorie).

Empirismus der reinen Vernunft.

Dieses ist eine Art (Methode) aus lauter möglichen Erfahrungen zu philosophiren, den Gesetzen der Erfahrung nachzuspühren, und vermittelst derselben seine Erkenntniß zu erweitern. (S. Kant Crit. 466. 468.

Endzweck. (S. Absicht.)

Ens. (S. Ding.)

Entelechia.

Psycholog.

Aristoteles war der erste, der die Seele durch dieses Wort erklärte, sie sey eine Entelechie. Die Peripatetiker haben verschiedene Erklärungen davon gegeben, welche am Ende alle darauf hinausgehen, daß darunter eine beständige und immerwährende Bewegung verstanden wird, womit auch Cicero übereinstimmet *) daß man nämlich unter diesem Worte nach Aristoteles Meinung eine Handlung zu verstehen habe, die den Körper in Bewegung setzt. Es war dieses

*) 1 Tuscul. Q. 1. Entelechiam esse quandam continuatam motionem et perennem.

ſes Wort nicht deutlicher, als die Meinung des Xenocrates, welcher die Seele für eine Zahl hielt. Dieſes ſagt Cicero: Xenocrates animi figuram et quasi corpus negauit esse, verum numerum dixit esse, cujus vis, ut jam antea Pythagorae visum erat, in natura maxima esset. Tuſcul. Q L. 1. Cap. X. den Tadel des Mallebranche über den Ariſtoteles wegen ſeiner Entelchin S. in Recherche de la V. L. VI.

Entgegenſetzung. (S. Einſtimmung).

Enthaltung.

Sittenlehre.

Die Fertigkeit, das Verlangen oder den Hang nach Vergnügen, der Tugend gemäß einzuſchränken, und dem Vergnügen da, wo es der Tugend nicht gemäß ſeyn würde, gar zu entſagen, iſt die Tugend der Enthaltung. Sie iſt ein Stück der Selbſtbeherrſchung, oder der moraliſchen Fertigkeit ſich ſelbſt zu gebieten, und wird von Andern erklärt, durch eine Fertigkeit ſich jeden Genuß beliebig zu verſagen, und jede Art des Genuſſes beliebig abzubrechen *). Oder für eine Art von Mäßigkeit, in ſo fern ſie zu ſtarke Begierden vermeidet **). S. den Art. Mäßigkeit und oben den Art. Cardinaltugenden.)

Enthuſiasmus. (S. Begeiſterung.)

Ent-

*) Jacob Moral. §. 847.

**) Eberhard Sittenlehre §. 174. S. 196.

Entsagungs-Vertrag.

Nat. Recht.

Dieses ist ein Vertrag, worinne man verspricht etwas zu unterlassen, was man zu thun ein Recht hatte. (Pactum renunciatiuum.) Die Entsagung kann umsonst, oder gegen eine gewisse Vergütung des Andern geschehen. Da jeder Mensch nach seinem Gefallen seine Rechte zu brauchen unterlassen kann, so stimmt ein solcher Vertrag vollkommen mit der Natur der Verträge überein; jedoch kann Niemand zur Renunziation gezwungen werden.

Enthymema.

Logik.

Dieses ist ein unvollkommener Schluß, in welchem einer von den Vordersätzen weggelassen und in Gedanken dazu gedacht werden muß. Z. B. Wer unmäßig lebt, schadet seiner Gesundheit. Also schadet der Wollüstling seiner Gesundheit.

Entstehen.

Metaph

Was anhebt zu seyn, entsteht. Was aufhört zu seyn, vergeht oder geht unter. Das Verhältniß der Ursache zum Entstehen, ist die Hervorbringung, zu dem Vergehen, die Zerstörung. Die Hervorbringung aus Nichts, oder die Hervorbringung durch ein Wesen, das nicht Erscheinung ist, durch eine fremdartige Ursache, ist Schöpfung, die Zerstörung in Nichts ist die Vernichtung. Das Entstehen eines Zustandes, oder eines Accidenz, heißt eine Begebenheit, Veränderung.

Epacten.

Chronologie.

Epacten werden in der Chronologie der Ueberschuß des bürgerlichen Sonnen-Monats über den Monden-Monat; und des bürgerlichen Sonnen-Jahres über das Monden-Jahr genannt. Die ersten heißen monatliche Epacten und die andern jährliche Epacten. Ein Monden-Monat hat 29 Tage 12 St. 44′ 3″. Hat nun der bürgerliche Sonnen-Monat 31 Tage, so sind die monatlichen Epacten 1 Tag, 11 St. 15′ 57″. Hat aber der bürgerliche Sonnen-Monat nur 30 Tage, so sind die monatlichen Epacten 11 St. 15′ 57″. Ein bürgerliches Julianisches Sonnen-Jahr hat 365 Tage 6 St. Ein Monden-Jahr 354 Tage 8 St. 48′ 36″. Folglich sind die jährlichen Epacten 10 Tage 21 St. 11′ 22″. Das ist beinahe 11 Tage. Also fallen die Neu- und Vollmonden in dem folgenden Jahre 11 Tage im Monat früher, als im vorhergehenden. Folglich sind die Epacten in 2 Jahren 22, in drey Jahren 33 oder weil 30 ein Monat, 3, in 4 Jahren 14 und so weiter.

Epichirema.

Log.

Wenn man in einem Schlusse einen andern mit einschiebt, welcher zum Beweise eines Vordersatzes von jenen dienen soll, so heißt dieser eingeschobene Schluß Epichirema.

Episyllogismus.

Logik.

Ein Schluß, welcher als die Folge eines vorhergehenden Schlusses (Prosyllogißmus) gedacht wird, heißt

Epi-

Epifyllogismus. Eine Reihe solcher verbundenen Schlüsse heißt eine Schlußkette.

Erbauung.

Sittenlehre.

Der Zustand religiöser Gedanken und Gemüthsstimmungen heißt Erbauung Alles was diese in den Gemüthern hervorzubringen geschickt ist, wird erbaulich genannt. Soll die Erbauung vernünftig seyn, so muß sie von dem Verstande ausgehen, und mit einer lebendigen Erkenntniß von Gott und religiösen Dingen sich endigen. Lebendig aber ist diese Erkenntniß, wenn sie Triebfedern für den Willen enthält und denselben für die Erfüllung seiner Pflichten geneigt macht. Man muß daher den Zustand der Betäubung nicht mit der Erbauung vermengen. Eine bloße Erschütterung der Sinne und der Einbildungskraft, ohne vorhergegangene deutliche Erkenntniß des Gegenstandes, ist weiter nichts als Betäubung. Auf der andern Seite läßt eine bloße speculative Erkenntniß und Betrachtung das Herz kalt und ohne Leben, wenn sie nicht von religiösen Gesinnungen und frommen Entschließungen begleitet wird. Dahin gegen durch Belebung religiöser Erkenntnisse die Ausübung befördert wird. Und hierinne liegt zugleich der Verpflichtungsgrund zur Erbauung. Andere erklären sich so: Die Vermehrung des Anschauens in der Religion ist Erbauung. Eberhard Sittenlehre §. 137.) Oder, Erbauung ist die Handlung, wodurch Jemand in eine religiöse Gemüthsstimmung versetzt wird. (Jacob Sittenlehre §. 414.)

Erbrecht.

Nat Recht.

Das Recht auf das sämmtliche Vermögen eines Verstorbenen, wird das Erbrecht genannt. Und die Erwerbung

bung desselben heißt die Erbfolge oder Succession. Nach dem natürlichen Rechte giebt es kein Familienerbrecht oder keine Successio ab intestato. Denn es gehört eine Sache nach dem Tode ihres Eigenthümers Niemanden und über den Tod hinaus kann Niemand über sein Eigenthum disponiren, weil er alsdann keins mehr hat. Unterdessen kann es der Staat einführen; dann ist es aber nur juris positiui. Es haben gleichwol einige, wiewol aus schwachen Gründen eine solche Erbfolge im Naturstande behauptet. Darjes sagt; Die Eltern wären verbunden, ihre Kinder und nächsten Anverwandten am meisten zu lieben, d. h. ihre Vollkommenheiten zu befördern. Also müßten sie ihnen auch ihr Vermögen nach ihrem Tode überlassen *), Allein, wie kann hierdurch ein Zwangsrecht entstehn, als wovon doch im Natur-Rechte nur die Rede ist? Anderer Gegengründe nicht zu gedenken. Schlettwein will es daher beweisen, daß die Kinder gleich nach ihrer Geburt ein Miteigenthumsrecht über alle Güter ihrer Eltern hätten, und wären geborne Miteigenthümer von den Gütern ihrer Eltern. Mithin erwache ihr vollständiges Eigenthum über diese Güter nach dem Tode der Eltern. Daß aber die Kinder Miteigenthümer wären, will er so beweisen. Die Eltern haben das Eigenthumsrecht über ihr Vermögen zum Vortheil ihrer ganzen Personalität, nicht eines bestimmten Theils ihrer Personen. Zu der Personalität der Eltern aber gehören die Kinder ihrer ganzen animalischen Substanz nach, so lange sie noch im physischen Wesen der Eltern als Theile desselben begriffen sind, auch schon mit. Also sind sie sogleich bey ihrer Geburt geborne Miteigenthümer von den Gütern ihrer El-

*) Institut. Jur. nat. et Gent. Dissertat. de adquisit. hereditatis ejusque effectibus sec. Jus Nat. Jen. 1746.

Eltern.*) Allein, so lange die Kinder im physischen Wesen der Eltern als Theile nach begriffen sind, sind sie noch keine Personen. Wie ist da nach dem natürlichen Rechte, ein Eigenthumsrecht denkbar? So bald sie aber zur Welt geboren sind, haben sie ein von den Eltern abgesondertes Daseyn und gehören nicht mehr zu ihrem physischen Wesen und zu ihrer Personalität. Folglich geht ihnen das Eigenthumsrecht der Eltern, welches diese zum Vortheile ihrer Personalität hatten, nunmehro nichts mehr an. Hierdurch fallen auch die Folgerungen weg, welche Schlettwein daraus ziehen will, daß Eltern ihre Grundstücke, wegen des Miteigenthums ihrer Kinder, nicht veräußern könnten. (Vergl. den Art. Testament.)

Es giebt aber ein anderes Erbrecht, aus Miteigenthum (Successio ex condominio) welches man mit dem Schlettweinischen nicht verwechseln muß, welches im Naturrechte statt findet. Ingleichen ein Erbrecht aus Vertrag (Successio pactitia nach welchem sich Jemand ein Eigenthum an einer Sache auf den Fall des Todes des Eigenthümers erworben hat, welches er sich hernach durch Zwang erhalten kann. **)

Erdbeben.

Physik.

Dieses ist eine Erschütterung eines Theils der Erdfläche, welche eine längere oder kürzere Zeit hindurch dau-

*) Schlettwein Rechte der Mensch. §. 241. 242.

**) Höpfner Nat. R. 106. Jac. Rave Abhandlung vom Erbrecht. In dessen Versuchen aus dem Nat. R. S. 139. ff. Hufeland N. R. §. 330. ff.

dauert, und oft mit dem gewaltsamsten und schrecklichsten Folgen begleitet ist. Diejenigen Länder und Gegenden, welche in der Nachbarschaft von Vulkanen oder heißen Quellen und nicht weit vom Meere liegen, sind demselben am mehresten ausgesetzt gewesen. Man hat wahrgehommen, daß die Erdbeben auf vorzüglich nasse Jahre folgen, daß vor ihrem Ausbruche häufige Sternschnuppen, Feuerkugeln und andere leuchtende Meteore, schweflich riechende Dämpfe, eine heiße, drückende und das Sonnenlicht rothfärbende Luft mit dicken und schwarzen Wolken vorhergehn; ob sie gleich bisweilen auch nach einer vollkommenen Stille und Heiterkeit der Luft erfolgt sind. Gewöhnlich scheinen die Thiere vorher von Schrecken und Aengstlichkeit befallen zu werden, die sie durch Geheul und Winseln ausdrücken; die Vögel fliegen unruhig hin und her; oft hört man auch ein Getöse wie einen unterirdischen Donner, wie das Abfeuern des schweren Geschützes, oder wie ein Krachen und Zischen; an mehrern Orten treten die Gewässer der Flüsse, Brunnen und Quellen zurück, und kommen erst nach einiger Zeit, trüb und mit Sand und Erde vermischt, wieder. Fast allezeit sind die Erdbeben mit heftigen Bewegungen des Meeres begleitet, welches abwechselnd zurücktritt und sich wieder erhebet; die Schiffe stoßen in den Häfen gegen einander, und selbst in der offenen See bemerkt man außerordentliche Erschütterungen.

Die Würkungen der Erdbeben sind dreierley Bewegungen, wovon man bisweilen nur eine, oder zwey, oder alle dreye bemerket. Die erste besteht in horizontalen Schwingungen des Bodens, welche, wenn sie heftig und anhaltend sind, den Grund mit allem was darauf stehet zerstören. Dies war z. B. bey Lissabon. Die zweite bestehet in aufwärts gerichteten Stößen, wodurch die Erdrinde in die Höhe gehoben wird, oft

auch

auch bricht und zum Theil, oder ganz wieder einsinkt. Das Wasser folgt dieser Bewegung noch geschwinder, als die Erdrinde. Die dritte Bewegung gleichet einer Explosion, oder gewaltsamen, nach allen Seiten würkenden Zersprengung, wobey mehrentheils Flammen aus der Erde hervorbrechen, und durch die gerissenen Oeffnungen Wasser, Asche, Erde und Steine herausgeworfen werden. Hier zeigt sich die Aehnlichkeit mit Vulkanen am deutlichsten. Dies ist der höchste und schrecklichste Grad der Erdbeben, nach deren Erreichung sie auch mehrentheils nachlassen.

Man hat die Erdbeben aus verschiedenen Ursachen zu erklären versucht. Daß man zu Zeiten Würkungen der Electricität dabey verspürt, ist gewiß. Man geht indessen zu weit, wenn man die ganze Ursache darinne zu finden vermeinet. Ihre Verbindung mit den Vulkanen und überhaupt mit einem Boden, in welchem sich Klüfte, Hölen, brennbare Materien und unterirdische Entzündungen und Erhitzungen befinden, ist gar zu offenbar, als daß man sie nicht für Würkungen eben des unterirdischen Feuers halten sollte, welches die Vulkane und heißen Quellen hervorbringt. In diesem unterirdischen Feuer, verbunden mit der Luft und dem Wasser, finden wir Ursachen, deren Stärke hinreichend ist, alle die schrecklichen Phänomene des Erdbebens zu bewirken. Findet die in den Hölen der Erde, durch das Feuer verdünnte Luft keinen Ausgang, wie z. B. durch einen Vulkan, oder wird durch heftige Entzündungen das unterirdische Wasser in einem eingeschlossenen Raume in Dämpfe verwandelt, so ist keine Würkung so groß und erstaunenswürdig, daß sie nicht von Kräften dieser Art könnte hervorgebracht werden. Man stützt sich zwar auf die Geschwindigkeit, mit welcher, gleich einem elektrischen Schlage, die Erschütterung durch große Entfernungen fortgepflanzt werde,

um die ganze Ursache der Erdbeben der Elektricität beyzumessen. Allein es wird theils geleugnet das Hinzukommen elektrischer Erscheinungen, theils weiß es Niemand wie weit sich die Communicationen der unterirdischen Hölen und Gänge erstrecken. Hr. Lichtenberg beschreibt den

Erdbebenmesser

welcher von den Mechanikus Salsano in Neapel ist erfunden worden. Derselbe besteht aus einem Pendel mit einem Gewicht von 36 Pfund, das am untern zugespitzten Ende einen feinen Pinsel mit flüssiger Farbe hat. Dieser zeigt die Richtung der Stöße auf ein über einer Boussole liegendes Papier. Am Pendel ist eine Querstange mit Klöppeln, die bey der Bewegung desselben an eine Glocke schlagen, um den Beobachter aufmerksam zu machen. (Lichtenberg Magazin für das Neueste aus der Physik. II. B. 2 St. S. 68.)

Erde.

Physik.

Unsere Erde ist ein dunkler Körper oder Planet, welcher, wie die übrigen Planeten in elliptischer Bahn um die Sonne läuft. Nach den neuesten astronomischen Bestimmungen läßt sich die halbe große Axe dieser Bahn, oder der mittlere Abstand der Erde von der Sonne auf 23430 Halbmesser oder 11715 Durchmesser der Erde setzen. Man hat sich die Sache sinnlich auch so vorgestellt, daß gegen 12000 Erdkugeln an einander gesetzt werden müßten, um von hieraus die Sonne zu erreichen. Die Zeit, in welcher unsere Erde ihre große Bahn um die Sonne völlig einmal durchläuft,

läuft, heißt das Sonnenjahr und beträgt ohngefähr $365\frac{1}{4}$ Tage, oder 8766 Stunden. Um ihre Axe wälzt sie sich in der mittlern Sonnenzeit in 23 St. 56 Min. 4 Secunden. Wir bemerken diese Umwälzung weiter an nichts, als an den Gestirnen, und sie macht, daß sich die Himmelskugel täglich nach der entgegengesetzten Richtung, oder von Morgen gegen Abend, um die verlängerte Erdaxe zu drehen scheint. Sie hat zum beständigen Begleiter in ihrer jährlichen Laufbahn den Mond, einen im Durchmesser beynahe viermal kleinern kugelförmigen Körper, welcher seinen elliptischen Umlauf um die Erde, von der er etwa 60 Erdhalbmesser absteht, monatlich einmal vollendet.

Die, der Meeresfläche gleichliegende Grundoberfläche der Erde wird auf 9282060 geographische Quadratmeilen angenommen. Sie ist ihrer Gestalt nach eine im Weltraume nirgends von einem andern Körper unterstützte, freyschwebende Kugel. Man hat dieses geschlossen aus den Mondfinsternissen. Denn was den Vollmond verdunkelt, ist nichts anders, als der Schatten, den die Erde, der Sonne gegenüber auf denselben wirft. Da die Grenzen dieses Schattens jederzeit als Kreisbogen sich zeigen, so hat man geschlossen, daß der völlige Erdschatten ein Kreis seyn müsse. Nun giebt es aber außer der Kugel keinen Körper, der in allen Lagen einen kreisförmigen Schatten wirft. es lehrt also der Augenschein selbst die kugelförmige Rundung der Erde. Man beweist dieses auch aus den verschiedenen Stellungen der Himmelskörper gegen den Horizont, wenn sie von verschiedenen Orten der Erdfläche aus betrachtet werden. Einem Reisenden nach Norden steigen die ihm dorthinstehenden Sterne immer weiter über seinen Horizont empor, indeß die nach Süden stehenden immer tiefer hinab-

sin-

sinken. So gehen auch alle Himmelskörper bey ihrem scheinbar täglichen Umlaufe um die Erde, den ostwärts liegenden Ländern früher auf und unter, als den westwärts gelegenen. Auch sehen die Seefahrer die Spitzen der Berge eher, als ihren Fuß, welches nicht seyn könnte auf einer ebenen Fläche. Endlich haben die Umschiffungen der Erdkugel ihre Rundung zu einer unbezweifelten Gewißheit gebracht. Die Seefahrer sind durch eine, nach einerley Weltgegend fortgesetzte Reise, ohne umzukehren, an dem Orte ihrer Abreise wieder zurückgekommen.

Was die Entstehung und Bildung der Erde (Geogenie) betrifft; so giebt es darüber sehr viele Hypotheſen, bey denen man mehr den Scharfsinn ihrer Erfinder bewundern, als Befriedigung hoffen kann. Die mehresten derselben, hat Gehler in seinem phys. W. B. gesammelt und beurtheilet.

Die mehresten unter den Alten nahmen ein Chaos an, aus welchem durch den Streit der Elemente, eine Scheidung derselben erfolgt und alles an seine gehörige Stelle getreten sey. (Ovid Fast. I. 105. sepp.) Leucipp, Epicur und Democrit ließen die Welt aus Atomen entspringen. (Bayle histor. crit. Wört. B.) Deskartes bildet die Welt aus einem harten Klumpen Materie, den der Schöpfer durch seine Allmacht zerschlug und in Bewegung setzte. Die Erde war Anfangs ein Stern mit einem eigenen Wirbel, aber mit vieler groben Materie vermischt, welche endlich eine ganz dunkele Rinde darum bildete, aus welcher das innere Centralfeuer noch hie und da herausbricht. So ward sie von dem Wirbel der Sonne ergriffen und fortgerissen. Die gröbsten Theile in der Erdrinde stürzten zuerst nieder, und bildeten die Erdschichten und das Wasser. Die feinern Theile, welche über dem Wasser lagen, stürzten nach und nach ein,

über

und so entstunden, Plänen, Anhöhen und Berge. (Principia philos. im 2 B. seiner Opp.) Thomas Burnet hält die Erde anfänglich vor ein flüssiges Chaos mit allerley Materie angefüllt. Das Schwere sank und bildete den Kern, um diesen sammelte sich das Wasser, und darüber die Luft, aus welcher die erdigten und öhlichten Theile herabfielen, der Luft ihre Durchsichtigkeit, das Licht wiedergaben und die alte Erdrinde, ohne Berge und Meere, bildeten. Nach 1600 Jahren zerriß die Rinde, stürzte in das Wasser herab, und nahm eine Menge Luft mit sich, die das Gewässer noch mehr erhob. Dies war die Sündfluth u. s. w. (Telluris theoria sacra. Lond. 1681. 4.) William Whiston nimmt an, die Erde wäre vor der Schöpfung oder Umbildung, welche von Mose erzählt wird und deren Tage er für Jahre hält, ein Komet gewesen. Sechshundert Jahre nach ihrer Bildung sey ein Komet ihr nahe gekommen und sein Schweif stürzte sich in Regengüsse herab, daher die Fluth. (A new Theory of the earth. Cambridge, 1708.) Herr von Leibnitz läßt sie aus einem ausgebrannten und geschmolzenen Körper entstehen. Der Anfang seines Verlöschens ist die Scheidung des Lichts von der Finsterniß und die Epoche der Schöpfung. Der Graf Büffon stellt sich vor, ein Komet sey schief gegen die Sonne gefallen und habe von ihr den 650sten Theil ihrer Masse abgestoßen, und den Stücken die Umdrehung um ihre Axe mitgetheilt. Ein solches Stück war die Erde, anfänglich in einem Zustande der Schmelzung und des Glühens, und nur allmählich erhärtend und erkaltend. Nach seiner Berechnung hat das Glühen 3000, und die Hitze, bey welcher man die Erdkugel noch nicht hätte berühren können, 34000 Jahre gedauert. (theorie de la terre.) Wiedeburg ist der Meinung, die Erde sey, wie alle Planeten,

zuerst ein Sonnenflecken, dann ein Komet gewesen, und endlich vom Schöpfer in ihre jetzige weniger eccentrische Laufbahn gebracht worden. Welches Generationssystem aber schon Lambert in seinem kosmologischen Briefen über die Einrichtung des Weltbaues hinlänglich widerlegt wird. De Luc lehrt daß unser festes Land ehedem alter Meergrund gewesen sey, daß das Meer sein ehemaliges Bett durch eine plötzliche Revolution, und noch nicht seit so langer Zeit, verlassen habe. Diese Revolution geschahe durch den Einsturz der alten Länder, welche nichts als Wölbungen über großen Höhlen waren. (Lettres physiques et morales sur l'histoire de la terre et de l'homme, addressées à la Reine de la Grande - Bretagne. à la Hayc. 1779.) Dieser berühmte Mann hat die mehresten bisher bekannten Hypothesen geprüft und ein besseres System an ihre Stelle gesetzt.

Erfahrung.

Logic. u. crit. Philos.

Obgleich das Wort erfahren bisweilen so viel bedeutet, als eine Sache inne werden, Nachricht von etwas einziehen, erforschen, vernehmen u. s. w., in welchem Verstande man z. B. sagt: das will ich bald erfahren, oder, man kann nichts davon erfahren: so wird es doch hier in logischer Bedeutung genommen, wo erfahren so viel heißt, als eine Sache mit Bewußtseyn empfinden, und zwar gehört zu diesem Bewußtseyn nicht nur die Vorstellung der empfundenen Sache, sondern auch die Vorstellung, daß es Empfindung sey. Soll daher eine Erfahrung vollständig vorgetragen werden, so muß man beydes zusammen fassen, daß man sowol anzeige, wie man empfunden, als was man empfunden habe; damit

man

man nicht etwa Sätze, die aus Erfahrung gezogen sind, so benenne, weil dieses eigentlich nur Schlüsse und Folgen, aber die Erfahrung selbst nicht sind. Ehe man einen Schluß aus Erfahrung ziehen kann, sind erstlich verschiedene Fragen auszumachen. Kehrt man die Ordnung um, so kann man leicht in den Fehler des Erschleichens (vitium subreptionis) verfallen, welcher darinne besteht, daß man etwas für empfunden ausgiebt, was man doch eigentlich nur geschlossen hat. Soll etwas eine Erfahrung seyn, so muß sich die Sache empfinden lassen, und zwar mit demjenigen Sinn, welchen das Vorgeben angiebt. Unmögliche Dinge, ingleichen das Allgemeine und die Ursachen von gewissen Wirkungen kann man nicht erfahren. Eine Erfahrung mit getroffenen Anstalten oder Vorbereitungen, heißt ein Versuch, Experiment. z. B. Das Licht durch das Prisma zu theilen, und die farbichten Strahlen allein zu betrachten, Baumeaus Blättern zu ziehen, Blüthen zu castriren. Dabey muß aber ein gewisser Zweck oder Vorsatz seyn, daß man durch den Versuch darauf ausgeht, der Natur eine Frage vorzulegen und auf ihre Antwort zu hören; und da kommt es alles darauf an, daß man die Natur recht frage, und ihre Antwort recht verstehe. Was der Zufall herbey führt, ist eigentlich kein Versuch, weil der Vorsatz nicht da war. z. B. Die Erfindung des Schießpulvers. Unterdessen kann so etwas, durch die Wiederhlung bald zu einem Versuche werden.

Erfahrungen sind entweder eigene, oder fremde. Die letzteren sind in Rükficht auf uns allemal hypothetisch, weil wir als Bedingung dabey voraussetzen, daß sie richtig angestellet und auch richtig mitgetheilt worden sind; welches durch Selbsterfahren, oder durch nachgemachte Versuche geprüft; oder wo dieses die Natur der Sache nicht zuläßt, aus der

Vergleichung der Umstände mit dem Erfolge geschlossen werden muß. So hatte Richer erfahren, daß unter dem Aequator die Pendul abweiche und berichtete dies an Neuton. Dieser konnte zwar die Erfahrung nicht nachmachen; bewies aber aus der Umdrehung der Erde um ihre Axe, daß es nicht anders seyn konnte. Man vergleiche hiermit den Artikel, Beobachtung. B. I. S. 544.)

Erfahrung kann keine absolute Allgemeinheit und und Nothwendigkeit lehren. Denn 1) die Gegenstände derselben sind nur einzelne Erscheinungen, und Erfahrung kann weiter nichts lehren, als daß die Sache dermalen so ist; ob sie aber immer so seyn müsse, kann man durch sie nicht wissen. Eben so wenig können wir alle einzelne Dinge erfahren, welches doch seyn müste, wenn wir etwas Allgemeines von ihnen behaupten wollten. Unterdessen können Erfahrungen wohl comparative Allgemeinheit geben, d. i. so weit dermalen Erfahrungskenntniß reicht, ist die Sache immer so gefunden worden. Ingleichen kann man auch durch Induction und Analogie derselben eine größere Ausdehnuug verschaffen, als sie für sich haben würde. Damit kann die Regel der Logik immer noch bestehen: daß Grundfakta, regelförmig ausgesagt, zu Grundsätzen dienen, ob man gleich dabey von einigen Gliedern einer Gattung aufs Ganze schließt; weil dergleichen Grundfakta in der Natur und in dem Wesen der Dinge gegründet sind, welches aber nicht erfahren, sondern geschlossen werden muß; und, weil sie beydes, Gesetz und Faktum zugleich sind. Daß wir widersprechende Dinge nicht als wahr denken können, ist als Faktum, so alt, als der menschliche Verstand; regelförmig ausgesagt, ist es der Satz des Widerspruchs. Das Geschäfte, einzelne Erfahrungen zu allgemeinen Regeln zu erheben, ist das Geschäfte

schäfte der reflectirenden Urtheilskraft. 2) Da Erfahrung nur der Inbegriff durch Empfindung erhaltener Erkenntnisse ist; daß etwas Nothwendiges aber in unserer Erkenntniß sey, nicht empfunden werden kann; so kann dieselbe auch keine Nothwendigkeit lehren. Das Allgemeine und Nothwendige ist daher jederzeit a priori.

Wie mag sich aber dies, daß Erfahrung keine Allgemeinheit und Nothwendigkeit lehren kann, mit der Behauptung der critischen Philosophie vertragen; daß Allgemeinheit und Nothwendigkeit jedes Wahrnehmungsurtheil bestimmen müsse, damit dasselbe ein Erfahrungsurtheil werde?

In der critischen Philosophie ist die Rede hauptsächlich von der Möglichkeit der Erfahrung. Die Entstehungsart der Erfahrung zu erklären, überläßt sie der Erfahrungsseelenlehre; das was in ihr liegt, der transcendentalen Logik; und practische Regeln, Erfahrungsurtheile zu prüfen, der angewandten Logik. Da heißt nun Erfahrung, bey Kant, eine objective d. i. allgemeingültige und nothwendige synthetische Erkenntniß gegebener Gegenstände (Erscheinungen) oder: die Vorstellung der Wahrnehmungen in einem gesetzmäßigen, nothwendig bestimmten Zusammenhange. *) Dazu gehört Materie und Form. Jene wird aus der Sinnlichkeit geschöpft, diese, welche in der Art und Weise besteht, die Materie zu ordnen, wird aus dem innern Quell des reinen Anschauens und Denkens genommen. Aus dieser entspringt jene Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Nämlich es ist ein Unterschied unter Wahrnehmungsurtheil und Erfahrungsurtheil. Jedwede Erfahrung erfordert Em-

*) Kant Crit. d. r. Vern. S. 110. 156. 201. Prolegom. 40. 89. 107.

Empfindung mit Bewußtseyn, welche durch Sinnlichkeit möglich wird. Diese liefert aber nur einzelne zerstreute Bilder oder Eindrücke. Soll daraus ein Bild oder Wahrnehmung werden, so müssen die zerstreuten Eindrücke verbunden werden. Die Sinne können dieses nicht, sie empfangen blos. Daher muß dieses durch eine Funktion der Einbildungskraft geschehen. Folglich muß die Einbildungskraft nicht allein die Eindrücke in ihre Thätigkeit aufnehmen d. i. apprehendiren, sondern auch dieselben empirisch reproduciren, damit ein Zusammenhang der Eindrücke entspringe. Diese Reproduction muß auf einer Regel beruhen, nach welcher eine Vorstellung vielmehr zu dieser, als zu einer andeen gesellet wird, und dieses ist die Association. Diese aber muß ferner auf einem objectiven a priori einzusehenden Grunde beruhen, welcher in der Affinität der Erscheinungen liegt. In wiefern die productive Einbildungskraft die nothwendige Einheit in der Verknüpfung alles Mannichfaltigen in der Erscheinung zu ihrer Absicht hat, heißt dieses die transcendentale Function derselben. Und so ist dann durch diese transcendentale Function der Einbildungskraft, nicht allein die Affinität der Erscheinungen, sondern auch die Association und durch diese die Reproduction nach Gesetzen und folglich Erfahrung selbst möglich.

Zu diesen Geschäfte der Einbildungskraft tritt ferner eine Function des Verstandes, welcher durch logische Verknüpfung der Wahrnehmungen in dem denkenden Subject ein Urtheil hervorbringt, welches, wenn es weiter nichts aussagt, als was für Wahrnehmungen, und wie sie jetzt in einem gewissen Gemüthzustande mit einander verbunden sind, nur subjectivsynthetisch, oder ein bloßes Wahrnehmungsurtheil ist. Man verlangt bey diesen Wahrnehmungsurtheilen gar nicht, daß es jeder andere auch so finden soll, sie

drük-

drücken weiter nichts aus, als Beziehung gewisser Empfindungen auf dasselbe Subject, nämlich mich selbst, und auch nur in meinem diesmaligen Zustande der Wahrnehmung, und sollen daher auch nicht vom Objecte gelten, z. B. daß der Zucker süß, das Zimmer warm sey. Soll hingegen ein Urtheil ein Erfahrungsurtheil seyn, so muß etwas hinzukommen, was die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Urtheils bestimmt, damit es auch objectivsynthetisch sey, der Gestalt, daß das, was Erfahrung unter gewissen Umständen mich lehrt, sie mich jederzeit und auch jedermann lehre, und daß die Gültigkeit derselben sich nicht blos auf das Subject oder seinen dermaligen Zustand einschränke, sondern, daß unter denselben Umständen jedermann dieselbe Wahrnehmung nothwendig verbinden müsse. Kant giebt hier folgendes Beyspiel: „Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm. Dieses Urtheil ist ein bloßes Wahrnehmungsurtheil, und enthält keine Nothwendigkeit, ich mag dieses noch so oft und andere noch so oft wahrgenommen haben; die Wahrnehmung findet sich nur gewöhnlich so verbunden. Sage ich aber: die Sonne erwärmt den Stein, so kommt über die Wahrnehmung noch der Verstandsbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme nothwendig verknüpft und das synthetische Urtheil wird nothwendig allgemein gültig, folglich objectiv und aus einer Wahrnehmung in Erfahrung verwandelt." (Prolegomena S. 83.) Diese Nothwendigkeit der Verknüpfung im Urtheil ist die Form der Erfahrung, welche die empirischen Urtheile allgemein gültig machen. Dergleichen Urtheile können ohnmöglich durch bloße Vergleichung entstehen, sondern es muß noch über die, von der Anschauung abgezogene Begriffe, noch ein reiner Verstandesbegriff, z. B. der, der

Ur-

Usache, hinzukommen, unter dem jene Begriffe subsumirt, und so allererst in einem auch objectiv gültigen Urtheile verknüpft werden. *) Woraus also erhellet, daß allen Erfahrungserkenntnissen zugleich Erkenntnisse a priori zum Grunde liegen, und daß in allen empirischen Erkenntnissen zugleich reine enthalten sind.

Hierbey macht Hr. Prof. Ehrhard Schmid eine wichtige Anmerkung in seiner Crit. d. r. Vernunft. S. 220. im Betreff der objectiven Möglichkeit der Erfahrung. Was uns nämlich berechtigen könne, irgend ein einziges Wahrnehmungsurtheil durch den Zusatz der Categorie zu einem Erfahrungsurtheil zu erheben. Der Verfasser hatte sich diesen Zweifel selbst vor mehrern Jahren gemacht, und es war ihm um so angenehmer, ihn bey einem unserer besten Philosophen wieder zu finden. Nach Pricipien der critischen Philosophie hat er sich denselben folgender Gestalt zu heben gesucht. 1) Wir wenden die reinen Verstandsbegriffe mit dem gleichen Rechte auf unsere Wahrnehmungen an, wie wir die reinen Anschauungen auf Körper, als Erscheinungen anwenden. Die Gegenstände der Wahrnehmung sind auch nichts anders, als Erscheinungen. Sollen sie gedacht werden, so kann dieses nur durch den Verstand geschehen, als das Vermögen der Begriffe. Nun giebt es aber außer den Categorien weiter keine Denkformen. Folglich muß der Verstand berechtiget seyn, unter der Bedingung, daß er Wahrnehmungen denken soll, jene reinen Verstandesbegriffe auf Wahrnehmungen zu beziehen. Und da das, was durch Wahrnehmung und Erfahrung gegeben wird, doch weiter nichts als Erscheinung seyn kann, so kann die objective Möglichkeit derselben daraus ersichtlich wer-

*) Kant Crit. d. r. V. 120. 374. ff. 86. 110.

werden; weil wir nicht wissen wollen und nicht wissen können, was die Dinge die uns erscheinen, an sich seyn mögen, sondern nur, was sie für uns, unter Aufsicht unserer dermaligen Denkgesetze sind. 2) Weil, wenn man einmal jene Denkformen zuläßt, man auch zulassen muß, daß ihr Zweck kein anderer seyn kann, als Erfahrung möglich zu machen, vermittelst ihrer Beziehung auf sinnliche Gegenstände; sonst wären sie ganz ohne alle Bedeutung. Auf eine zukünftige Zeitperiode unserer Existenz dieselben aufzusparen, will mir nicht einleuchten; weil dieselben wenigstens für unser jetziges Erdenleben unnütz seyn würden. Es kann dieses alles dem Herrn Schmid nicht unbekannt seyn. Ob aber nach der Hand sein scharfsinniger Einwurf noch für ihn besteht, oder ob er andere Gründe seiner Hebung gefunden hat, wünschte der Verfasser zu erfahren.

Ergreifung.

Nat. Recht.

Der Anfang des Besitzes, oder derjenige Akt, wodurch ein Mensch eine Sache der Gestalt mit sich verbindet, daß dieselbe nunmehr von seiner Kraft in Hinsicht ihres Gebrauchs abhängt, heißt die Ergreifung. (Apprehensio). Sie unterscheidet sich vom Eigenthum dadurch, daß Besitz bloß ein physischer, Eigenthum aber ein moralischer Begriff ist. Man kann daher von dem Besitze auf das Eigenthum nicht schließen, ob es gleich bisweilen damit verbunden seyn und Besitz zum Zeichen des Eigenthums dienen kann. Mit der Ergreifung ist freylich wohl das Vermögen über eine Sache zu disponiren, verbunden, oder folgt daraus; aber nur das physische, und nicht sogleich das moralische Vermögen. Von dem erstern muß es daher

ver-

verstanden werden, wenn Höpfner die Ergreifung durch die Handlung erklärt, wodurch man sich in den Stand setzt, daß man über eine Sache disponiren kann. *)

Erinnerungskraft. S. Gedächtniß.

Erkenntniß.

crit. Philos.

Erkenntniß ist ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorstellungen. Getrennte Vorstellungen, welche einander ganz fremd sind, können ein solches Ganzes, was Erkenntniß genannt zu werden verdienet, nicht geben. In jeder Erkenntniß, worinne Vorstellungen mit einander verglichen und verbunden werden sollen, müssen nothwendiger Weise drey Stücke vorkommen. Apprehension der Vorstellungen, Reproduction derselben in der Einbildungskraft, und Recognition derselben. Denn alle Vorstellungen sind Modificationen des Gemüths und zuletzt der formaen Bedingung des innern Sinnes unterworfen. Da enthält nun jede Anschauung etwas Mannichfaltiges. Soll hieraus Einheit der Anschauung werden, so muß das Mannichfaltige erst durchgegangen und sodann mit einander verbunden werden. Diese Handlung heißt Synthesis der Apprehension. Durch die Reproduction bringt eine Vorstellung einen Uebergang des Gemüths zu der andern, nach einer beständ-

*) Höpfner Nat. Recht. S. 44. §. 48. Vergl. Hufeland Nat. Recht. S. 122. §. 242. Schlettwein Nat. R. S. 143. 144.

ständigen Regel hervor, welches voraussetzet, daß die Erscheinungen wirklich einer solchen Regel unterworfen sind. Durch die Recognition werden wir inne, daß das, was wir einen Augenblick zuvor dachten, eben dasselbe sey, was wir jetzo denken. Durch dieses Bewußtseyn wird dem Mannichfaltigen seine Einheit verschaffet. Diese Handlungen gehen vor, wenn Erkenntniß eines Gegenstandes entsteht, auch ohne daß wir uns derselben besonders bewußt sind, und man entdecket dieselben allererst durch hinterher folgende Reflexion. Zur Erklärung des Wortes, Erkenntniß, ist es hinreichend, wenn man sagt, sie ist eine, durch die Merkmale eines Gegenstandes bestimmte Vorstellung.

Man theilt die Erkenntniß ein 1) nach ihren Quellen in empirische, a posteriori, und in reine, a priori. (S. 1. B. S. 345). Letztere wird auch genannt Vernunfterkenntniß, rationale Erkenntniß oder Erkenntniß aus Principien, und ist entweder analytisch oder synthetisch. Die synthetische ist wiederum theils mathematisch, theils philosophisch. Jene bedienet sich der Construction ihrer Begriffe, daß sie durch Zeichnung dieselben anschaulich macht, welches bey der philosophischen nicht angeht, diese heißt auch metaphysische, transcendentale Erkenntniß. 2) Nach den Gegenständen ist sie entweder theoretisch, dessen, was ist, oder practisch, dessen, was seyn soll. Die theoretische ist entweder speculativ, die auf etwas geht, das, und sofern es kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist und wird auch hyperphysisch genannt; oder Naturerkenntniß die eine Erfahrung zuläßt. 3) Der Art nach, ist sie entweder wahr oder falsch und zwar entweder in logischen oder in realen Verstande. Logisch wahr ist die Erkenntniß, wenn

sie

sie mit den allgemeinen Gesetzen des Denkens übereinstimmet. Das Gegentheil ist logisch falsche Erkenntniß. Dieses betrifft die Form. Reale wahre Erkenntniß ist die Uebereinstimmung der Vorstellung mit den Gegenständen oder der Materie der Erkenntniß. Das Gegentheil ist realfalsche Erkenntniß *). Die logische Wahrheit wird durch den Satz des Widerspruchs erkannt, und da sie blos die Form des Denkens betrifft, wird sie auch formale Wahrheit genannt. Die reale, materiale Wahrheit aber läßt sich aus logischen Principien nicht erkennen, denn die Materie der Erkenntniß muß immer anders woher gegeben seyn.

Erkenntnißquellen.

Um nicht das zu wiederholen, was wir oben historisch von den angebohrnen Begriffen gesagt haben, verweisen wir hier vorläufig auf den Artikel, angebohrne Begriffe im 1. B. S. 257. Denn es ist hier nicht die Rede von dem Ursprunge unserer Begriffe, sondern von dem Ursprunge unserer Erkenntniß, welches etwas mehr sagen will. Man hat mehrentheils gesagt: alle unsere Erkenntniß fängt von den Sinnen ist. Dies ist wahr, und auch nicht wahr, nachdem mans nimmt. Es ist wahr, wenn man die Zuführung des Erkenntnißstoffes darunter versteht. Der kommt uns freilich von Außen. Wenn man uns aber dasjenige noch verwilliget, was wir in dem vorhergehenden Artikel von Erkenntniß überhaupt gesagt haben, daß getrennte Vorstellungeu, welche einander ganz fremd sind, kein solches Ganzes geben können, welches verdiente Erkenntniß genannt zu werden,

*) Kant Crit. d. r. Vern. S. 97. 320. 2. 42. 721, 836. 11. 836. 300. 713. 724. Prolegom. 34. 24. 633. 634. ff. Prol. 74.

den, so will es nicht zureichen, zu sagen: alle Erkenntniß hebt von Empfindung an. Denn die bloße Materie zu einer Erkenntniß ist noch nicht Erkenntniß selbst. Es soll ein ganzes verglichener Vorstellungen seyn. Folglich muß das Mannichfaltige der Anschauungen durchgegangen, verglichen und verbunden werden, damit Einheit entstehe. Nun aber können die Sinne nicht vergleichen, nicht urtheilen und verbinden. Ihre ganze Funktion besteht blos im Empfangen der Eindrücke, die aber niemals eine Erkenntniß würden geben können, wenn nicht ein anderes Talent vorhanden wäre, welchem dieser Stoff zur Vergleichung und Verbindung überliefert werden könnte. Man wird also nicht so geradezu sagen können: alle unsere Erkenntniß entsteht aus Empfindung, wenn man nämlich nicht die bloße Darreichung, sondern zugleich die ursprüngliche Bearbeitung des dargereichten Stoffs, als wodurch doch eigentlich nur derselbe zu einer Erkenntniß wird, darunter versteht. Soll aber die Frage so viel heißen: Mit welcher Art der Erkenntniß macht der Mensch natürlicher Weise und gewöhnlich den Anfang? so wird Niemand in Abrede seyn, daß dieses solche sind die ihm die Sinne liefern. Hier fragt man aber nur nach dem Ursprunge des erſten Stoffes zur Erkenntniß und nicht nach dem Ursprunge der Erkenntniß ſelbſt.

Alle Erkenntnisse sind entweder empiriſche, oder Erkenntnisse a priori. Beide haben ihre Bedingungen; Gesetze oder Formen, unter deren Aufsicht sie stehen. Die Bedingung der ersten ist Raum und Zeit als reine Anschauungen, die Bedingung der zweiten die reinen Stammbegriffe. Diese Formen entstehen nicht durch, oder mit den Merkmalen unserer Vorstellungen und Erkenntnisse, oder der Erfahrung, sondern diese veranlasset nur, daß die bereits schon vorhandenen Formen in Würksamkeit und Anwendung gesetzt, und daß

wir

wir uns ihrer als solcher, bewußt werden. Sie gehen also aller Erkenntniß voraus, und ohne sie vorauszusetzen, würden wir den Ursprung unserer Erkenntniß gar nicht erklären können. Man muß daher Veranlassung zur Erkenntniß, und Erkenntniß selbst, als Folge jener Bedingungen, wohl von einander unterscheiden. Nur beides zusammen kann uns über den Ursprung derselben belehren. Da nun aber das Wort, Ursprung der Erkenntniß einen Doppelsinn hat, so daß es einmal den Anfang, das erste Glied, an welches sich alles übrige so fort anschließt, d. i. die Veranlassung der Erkenntnisse bedeutet, sodann aber auch die Möglichkeit derselben anzeigen kann: so erklären wir, daß wir es hier nur in der letzten Bedeutung nehmen, wie es denn auch die Natur der Sache mit sich bringt, indem die bloße Veranlassung noch nicht das Ganze heißen kann, was am Ende daraus entsteht. Und so wäre denn die Frage vom Ursprunge unserer Erkenntnisse mit dieser einerley, wie sind Erkenntnisse möglich? Hierauf gehet nun die Antwort aus dem Gesagten von selbst hervor. Dadurch nämlich, daß die in dem Subjecte vorhandenen Formen der Sinnlichkeit und Denkformen, als Bedingungen der möglichen Erkenntniß, durch Veranlassung eines gegebenen Materials oder Stoffes in Anwendung und Wirksamkeit gebracht werden. Die Modalität ist in dem vorhergehenden Artikel zum Theil erklärt worden, und wird weiter in dem Artikel, Schematismus, erklärt werden.

Die Akademie der Wissenschaften zu Berlin gab im Jahre 1801. die Preisaufgabe. Ueber den Ursprung unserer Erkenntnisse. Zwey Schriften erhielten den Preis. Die eine von Lazarus Bendavid, und die andere von dem französischen Bürger, Degerando, und eine dritte von dem Verfasser Hrn. Blok, Prediger zu Holtof bey Gartow im Hannöverischen

das

das Acceſſit. Herr Bendavid folgt dem Kantiſchen Principien in ſeiner Beantwortung. Herr Blok aber nimmt einen andern Weg, und bemüht ſich Kanten zu widerlegen. Von der Schrift des Degerando iſt mir, da ich dieſes ſchreibe noch nichts zu Geſichte gekommen. Wahrſcheinlich aber iſt ſein Verfahren gleichfalls das, dem kritiſchen entgegengeſetzte, wenn man öffentlichen Nachrichten zufolge, nach ſeinen Aeußerungen über die kritiſche Philoſophie im National-Inſtitute urtheilen ſoll. Eine ſehr gründliche Beurtheilung der Blokiſchen Schrift lieſt man in der Allgem. Literat. Zeit. vom Jahr 1803. Nr. 162.

Erkenntniß ſeiner ſelbſt

Moral.

Unter Selbſterkenntniß verſteht man die Einſicht in unſere ſelbſteigenen Vollkommenheiten und Fehler beſonders der ſittlichen. Dazu gehört öftere, unpartheiiſche Selbſtprüfung, Selbſtbeurtheilung und Ueberdenken des Lebens. Dieſelbe bezieht ſich theils auf unſer Erkenntnißvermögen, theils auf unſer Willensvermögen. In Hinſicht des erſtern bezieht ſich die Selbſtbeurtheilung erſtlich auf die mancherley Talente; ob ſie alle im gehörigen Verhältniß angebauet; oder ob einige vernachläßiget worden ſind? Ob vornemlich diejenigen zweckmäßig kultivirt ſind, welche mit unſerer beſondern Beſtimmung im nächſten Verhältniſſe ſtehen? In Hinſicht der Materie der Erkenntniß; ob man das, was man wiſſen kann, und das, was unſere Beſtimmung erheiſchet, weis; und in Hinſicht der Form; wie deutlich, klar, und zuſammenhangend man daſſelbe weis? Vorzüglich betrifft die Selbſterkenntniß das Willensvermögen, wie weit wir noch vom Ziel der Sittlichkeit in praktiſcher

Hin-

Hinsicht zurück sind; oder uns demselben genähert haben. Dieses jedem Vernunftwesen vorgesteckte Ziel ist die größtmöglichste Erfüllung aller unserer Menschenpflichten, und zwar auf eine moralische Weise. Denn es ist ein großer Unterschied unter wissen und thun, unter lehren und ausüben. Dahin gehört die Einsicht in jene Hindernisse, Schwächen und Fehler, die uns unsere eigene Natur legt, oder wir selbst durch vernachläßigte Ausbildung; Temperament, tyrannische Leidenschaften, Eigenliebe u. s. w. Die Mittel, diese Hindernisse kennen zu lernen, sind öftere, unpartheiische Selbstprüfung, welche immer strenger bey selbsteigenen als bey fremden Fehlern seyn muß, mit Abweisung aller Einsprache der uns bethörenden Eigenliebe, als welche unsere Fehler zu verkleinern, oder gar zu verbergen und unsere etwanigen Tugenden zu vergrößern trachtet. Urtheile unserer Freunde über uns und auch die Urtheile unserer Feinde mit Einschränkung. Diese pflegen gewöhnlich unsere Fehler zu vergrößern. Vielleicht würden sie uns ohne diese verborgen geblieben seyn, und sie können uns also wenigstens aufmerksam auf das machen, was Andern an uns mißfällig werden könnte. Pythagoras verlangte vor Schlafengehn von jedem eine tägliche Selbstprüfung, was jeder gethan, geredet oder unterlassen habe *), und ein vortreffliches Muster der Selbstprüfung ist des Römischen Kaisers Markus Aurel. Antoninus Buch über sich selbst (τῶν εἰς ἑαυτον Libri XII) aus dem Griechischen von J. Adolph Hofmann. Hamburg 1735. Aus gleichen

*) Carm. aur. v. 40 — 42.

Μὴ δ' ὕπνον μαλακοῖσιν ἐπ' ὄμμασιν προσδέξασθαι,
πρὶν τῶν ἡμερινῶν ἔργων λογίσασθαι ἕκαστον·
πῆ παρέβην; τί δ' ἔρεξα; τί μοι δέον οὐκ ἐτελέσθη;

chen Gründen empfohlen die alten wahren Weltweisen so sehr das: Erkenne dich selbst.

Erkenntnißvermögen.

Logik.

Das Talent der Seele, Gegenstände zu erkennen, heißt Erkenntnißvermögen. Unter Talent wird verstanden der innere Grund im Subjects, die Receptivität oder Empfänglichkeit zu etwas. Das Erkenntnißvermögen hat, so wie alles seine Gesetze, wornach es sich richtet und ohne welche gar keine Vorstellung der Objecte möglich seyn würde. Die Untersuchung dieser Gesetze ist die Betrachtung des reinen Erkenntnißvermögens. Das was erkannt wird ist die Materie; die Art und Weise aber, wie etwas erkannt wird, ist die Form, und diese enthält die Gesetze. Diese bleibt immer ein und dieselbe, weil das Erkenntnißvermögen immer dasselbe ist. Der Adamsverstand war den nämlichen Gesetzen unterworfen, wie der unsrige; aber die Materie kann ins unendliche verschieden seyn. Die Wissenschaft, welche die nothwendige Form aller möglichen Erkenntnisse untersucht, heißt Analytik des reinen Erkenntnißvermögens. (S. 1. B. S. 248 ff.) Gegenstände, welche in die Form des menschlichen Erkenntnißvermögens nicht passen, können auch von Menschen nicht erkannt werden. Woraus aber keinesweges gefolgert werden kann, daß ein solcher Gegenstand deswegen unmöglich sey. Es hat das menschliche Erkenntnißvermögen zwey wesentliche Grundbestandtheile, Sinnlichkeit und Verstand. Jene ist die Fähigkeit von äußerlichen Gegenständen afficirt zu werden, wodurch Empfindungen verursachet werden. Dieser, ist das Vermögen, die Empfindungen auf einen Gegenstand zu beziehen, und ihn dadurch zu bestimmen.

Jene ist Receptivität. Dieser ist Spontaneität (Thätigkeit.)

Erklären.

Logik.

Etwas erklären überhaupt heißt, dasselbe zum deutlichen Bewustseyn bringen. Einen Begriff erklären heißt, seine unterscheidenden Merkmale hervortreiben, und ihn durch Anwendung in Beispielen erläutern. Ein Faktum erklären heißt, das Gesetz anführen, unter welchem das Faktum steht. So erklärte Neuton den Umlauf der Planeten, indem er zeigte, daß er nach den Gesetzen der Schwere und Bewegung geschehe. Wenn man Erscheinungen aus einem willkührlich angenommenen Satze erklären will, so verblendet man sich mit dem Scheine einer falschen Wissenschaft. So geben die Wirbel des Cartesius keine wahre Erklärung des Planetensystems. Alle Erscheinungen, welcher sich unter kein bekanntes Gesetz bringen lassen, machen den eigentlichen Inhalt der natürlichen Geschichte aus.

Erklärung. S. Definition.

Erlaubt.

Moral und Nat. Recht.

Was durch sittliche Gesetze nicht verboten ist, heißt sittlich möglich oder erlaubt. So etwas darf der Mensch thun. Das Gegentheil ist unerlaubt. Im engsten Verstande wird also dieses Wort immer in Hinsicht des Sittengesetzes genommen. Im weitläuftigern Verstande bezieht sich dasselbe auch auf gewisse materiale Bedingungen. Z. B. Erlaubniß durch Privilegien u. s. w. Es kann gewisse Dinge geben, welche nicht nothwendig zur wesentlichen Vollkommenheit des

Men-

Menschen gehören; ingleichen kann es zu einem Zwecke mehrere Mittel geben; oder es kann auch bisweilen nicht nothwendig seyn einen Zweck immer zu befördern; oder es ist die Beförderung desselben nicht allen und jeden Menschen nothwendig. In allen dergleichen Fällen können die Gesetze gewisse Handlungen dem Menschen frey lassen, sie weder gebieten, noch verbieten. Unterdessen kann eine an sich erlaubte Handlung in einzelnen Fällen und bey einzelnen Personen nach Verhältniß der individuellen Umstände unerlaubt werden, wenn sie mit einem solchen Gemüthszustande geschiehet, welcher dem Gehorsam gegen das Sittengesetz widerstreitet. Z. B. Wenn man daran zweifelt, ob etwas erlaubt sey, und thut es doch, oder wenn die Pflicht darüber versäumet wird. Uebrigens dürfen erlaubte Handlungen nicht mit Tugenden verwechselt werden, sie sind in ihren Folgen weder Belohnungen noch Strafe fähig. Denn, ob es gleich scheinen möchte, als wäre das Bewußtseyn erlaubte Handlungen auf eine, dem Sittengesetz angemessene Weise gethan zu haben, eine angenehme Folge, d. i. Belohnung derselben; so rührt dieses doch nicht von der Materie, sondern von der Form derselben her, welche aber jedesmal geboten ist.

Eroberung.

Nat. Recht.

Eroberung ist Besitznehmung durch Zwangsmittel. Dieselbe betrifft entweder Sachen oder Länder. Durch die bloße Eroberung bekommt der Eroberer kein Eigenthumsrecht. Zurückhaltung zur Sicherheit und zum Ersatz aber ist ihm erlaubt. Dasselbe gilt auch von eroberten Ländern. Der Eroberer bekommt daran bloße Zwangsrechte, in sofern er sie als nothwendige Mittel

zu seiner Erhaltung, oder Sicherheit oder zum Ersatz braucht.

Ersatz.

Naturrecht.

Ein stellvertretendes Mittel für ein entzogenes Gut heißt Ersatz. Und Schadenersatz leisten heißt im allgemeinen, machen, daß das Uebel, welches aus einer Beleidigung entstanden ist, aufhöre. Dabey wird angenommen, daß das Gut, so mir willkührlich entrissen worden ist, nicht mehr existirt. Ob nun gleich dasselbe nicht mehr erhalten werden kann, so kann doch statt dessen ein anderes Mittel zu meinem Zwecke erhalten werden. Und in dem Falle bin ich berechtiget, mir ein solches Mittel zu erzwingen. Denn das Sittengesetz begründet in diesem Falle meine Befugniß zum Zwang, da derjenige, welcher mir willkührlich ein Gut, so mir Mittel zu gewissen Zwecken war, entzogen hatte, verbunden ist, diese Verletzung wieder gut zu machen. Schon aus der Pflicht, Niemanden zu beleidigen, entsteht das Recht, auf die Wiedererstattung des, von einem Beleidiger zugefügten Schadens, auch durch Zwangsmittel zu dringen, unter der Bedingung, wenn sowol die Pflicht, welche übertreten worden, als das Befugniß, welches der beleidigte Theil gehabt hat, gewiß und bestimmt gewesen sind, und nur sonst der Natur der Sache nach eine Wiedererstattung und ein Zwang darzu statt finden kann. Ueberdies würde sonst auch die gemeine Sicherheit darunter leiden. Hieraus lassen sich insbesondere die einzelnen Fälle bestimmen, wie, sowol positiv, als negativ die Schadloshaltung zu leisten sey. (S. Crusius Anweisung vernünftig zu leben §. 460. Grotius de jure Belli et Pacis. L. II. Cap. XVII. Adolph Friedrich Hofmanns commentat. de jurium et Obligat. Collisione ex principiis jurisprudentiae nat §. 56. Hufeland N. R. §. 176. Ist die Schadenersatzforderung zugleich mit dem

Rechte

Rechte zur Strafe verbunden, so haben diese die Rechtslehrer reparationem damni qualificatam, wo nicht, simplicem genannt.

Erscheinung.

Crit. Philosophie.

Wir haben in dem Artikel, Anschauung (1. B. S. 299.) das Wort, Erscheinung erklärt durch Gegenstand empirischer Anschauung. Dieses war die allgemeine Bedeutung des Wortes. Es wird aber dasselbe, noch in einer besondern Bedeutung genommen, nämlich für einen solchen Gegenstand, dessen Vorstellungsart nicht durchaus im Dinge an sich, sondern auch in dem denkenden Subjecte gegründet ist, und von unserer subjectiven Einrichtung abgehängt, als Menschen und Sinnenwesen von der Welt mit diesen sinnlichen Organen. Da nehmen wir nun eigentlich weiter gar nichts wahr, als den veränderten Zustand unserer Organen; weil die Seele eigentlich von den äußerlichen Objecten in der Sinnen- und Körperwelt unmittelbar weiter nichts genießt, als was diese für ihre Organen sind, wodurch sie dieselben beschauet. Darauf gründet sich die alte Wahrheit in der Leibnitz-Wolfischen Philosophie, daß die ganze Körperwelt für uns weiter nichts als Erscheinnng sey. Dieses soll nicht so viel heißen, als wären die Körper an sich (ohne Beziehung auf unsere Vorstellungsart) weiter nichts als Phänomene oder Erscheinungen; sondern es soll nur so viel damit gesagt werden: was die Körper an sich seyn mögen, wissen wir nicht wir wissen nur was sie für unsere Organen sind und so, wie es die ganze Structur und Einrichtnng derselben mit sich bringt; weil die Eigenschaften, von denen unser Körper uns von ihnen benachrichtiget, nicht eigentlich so in ihnen vorhanden sind, wie wir dieselben

sinn-

ſinnlich wahrnehmen; ſondern nur für Verhältniſſe und Reſultate aus der Verbindung derſelben mit unſern ſinnlichen Werkzeugen müſſen gehalten werden, ob wir gleich gewohnt ſind in dem Sprachgebrauche ſolche den Körpern beizulegen. Wir ſagen z. B. der Zucker iſt ſüß, der Eſſig ſauer; allein, Süßigkeit und Säure ſind nur Eigenſchaften oder beſſer, Veränderungen unſers Geſchmacks. Genau geſprochen, ſollen wir nur ſagen: die Empfindung, die wir von dieſen Dingen haben, iſt jene, für welche in der Sprache das Wort Süßigkeit, oder Säure iſt gemacht worden, obgleich Etwas in den Körpern ſeyn muß, welches dieſe Empfindung veranlaſſet und hervorbringt, wovon wir aber keine Empfindung haben können. Daß dieſes nun ſo ſey; erhellet aus dem künſtlich eingerichteten Baue unſerer Organen und aus dem Medium, des Lichtes, bey dem Geſicht und der Luft, bey dem Gehör, ohne welches keine Empfindung dieſer beiden Organe möglich iſt. Bey der geringſten Veränderung derſelben würde für uns die ganze Körperwelt anders ſeyn. Es kam hier blos auf die Einrichtung unſerer ſinnlichen Werkzeuge an, was der Urheber unſerer Natur wollte, das die Welt für uns ſeyn ſollte. Man hat dieſes auf verſchiedene Art ausgeſagt. Bald hat man ſich ſo ausgedrückt: der Menſch ſtellet ſich die Welt blos nach der Lage der Körpers vor, bald ſo, daß man ſagt, der Menſch iſt in Abſicht ſeiner ſinnlichen Erkenntniß weiter nichts, als was ſein Körper ihn ſeyn läßt, oder er weiß von der Körperwelt nicht mehr, und nicht weniger, als wovon ihn ſein Körper benachrichtiget. Das heißt am Ende die Welt iſt für ihn bloße Erſcheinung.

Wir haben geſagt: Empfindung kann uns dasjenige nicht offenbaren, was in den Dingen an ſich iſt und welches macht, daß uns das Ding immer zu unter gleichen Umſtänden, ſo und nicht anders erſcheinet.

Die-

Dieſes bleibt wahr, ſo lange man die Sinnlichkeit, als einen beſondern Quell der Vorſtellungen, wie es ſeyn muß, anſiehet. Leibnitz aber that dieſes nicht. Nach dieſem Philoſophen beſtimmte die Sinnlichkeit nur den Grad der Deutlichkeit und Verworrenheit der Vorſtellungen der Dinge an ſich. Daher hieß bey ihm Erſcheinung die verworrene Vorſtellung eines Dinges an ſich, ob ſie gleich von Verſtandserkenntniß der logiſchen Form nach unterſchieden war; indem der Verſtand das von dem Begriffe eines Dinges abzuſondern weiß, was die Sinnlichkeit, bey dem Mangel der Zergliederung von Nebenvorſtellung mit beimiſchet. Kant drückt ſich darüber ſehr beſtimmt aus. Leibnitz, ſagte er, hatte lediglich die Begriffe von Gegenſtänden der Dinge, und nicht ihre Stelle in der Anſchauung vor Augen, darinne die Gegenſtände allein gegeben werden können, und den tranſcendentalen Ort dieſer Begriffe, (ob das Object unter Erſcheinungen, oder unter Dinge an ſich ſelbſt zu zählen ſey) ließ er gänzlich außer Acht. (Critik der r. Vern. S. 275.) Da doch Sinnlichkeit und Verſtand zwey ganz verſchiedene Quellen von Vorſtellungen ſind. Der Unterſchied zwiſchen beiden Philoſophen iſt dieſer, Leibnitzen war die Sinnlichkeit nur eine verworrene Vorſtellungsart; nach Kant aber wurde die ganze Form und Beſchaffenheit dieſer Vorſtellungen durch die Sinnlichkeit beſtimmt. Und da iſt Erſcheinung, der ſinnliche Gegenſtand, nichts als Vorſtellung, Modification der Sinnlichkeit, die nur in mir, außer meiner Vorſtellung gar nicht mit keiner einzigen angeſchauten Eigenſchaft vorhanden iſt *).

Was

*) Critik d. r. Vern. S. 43. f. 267. f. 270. 190. 537. Prolegomena 61. f. Crit. 29. 45. 108. 248. 129. 104. 391 490 499. Ulrich Institut. Log. et Metaph. §. 281. Locke Ess L. II. Ch. VIII.

Was bey Anschauungen Materie und Form war, ist auch Materie und Form der Erscheinungen. Also ist der Raum die Form der äußern und die Zeit die Form der innern und aller Erscheinungen überhaupt. Beide Philosophen, Leibnitz und Kant sind von dem berühmten Locke wiederum dadurch unterschieden, daß Locke behauptete, nur einige Eigenschaften, die wir uns an den Dingen vorstellen, und die er qualitates Secundarias nannte, hangen lediglich von unserer subjectiven Einrichtung ab, wie in dem Artikel Eigenschaft, ist gezeiget worden, wohin wir, um uns nicht zu wiederholen, verweisen müssen.

Erweiterungsurtheil.

Crit. Philosophie.

Urtheile, deren Prädicat nicht durch Entwickelung aus dem Subject hergeleitet werden kann, ob es gleich zu ihm gehört, heißen Erweiterungsurtheile oder synthetische, im Gegensatz der analytischen, oder der bloßen Erläuterungsurtheile. (Vergl. Art. Analytisches Urtheil 1. B. S. 253.) Bey analytischen Urtheilen war der Satz des Widerspruchs hinreichend, ihre Wahrheit einzusehn; bey synthetischen Urtheilen aber will dieses gar nicht zureichen. Denn da ich bey diesen aus dem bloßen Begriffe des Subjects gar nicht einsehen kann, ob und in wieweit das Prädicat zu ihm gehört, so ist klar, daß ich noch etwas anderes (x) haben müsse, worauf sich der Verstand stützt, um ein Prädicat, das nicht in jenem Begriffe liegt, doch als dazu gehörig zu erkennen. Z. B. daß dem Begriffe, Körper, das Prädicat, schwer seyn zu komme. Bey empirischen oder Erfahrungsurtheilen ist dieses dritte (x) die Erfahrung. Aber bey synthetischen Urtheilen a priori kann Erfahrung nich. zu Hülfe kommen; weil dergleichen Sätze mit größerer Allgemeinheit

heit und mit dem Ausdruck der Nothwendigkeit aus bloßen Begriffen die zweite Vorstellung zu der ersten hinzufügen. Da ist dieses Dritte, welches eine solche Synthesis möglich macht, die Zeit, als die reine Form aller Anschauungen, welche als solche einerseits mit der Erfahrung, andererseits aber auch mit den reinen Verstandsbegriffen gleichartig ist, in so fern sie allgemein und auf einer Regel a priori beruht. (Crit. d. r. V. S. 6 ff. 154. 764. Prolegem. 25. Vergl. Crit. 138. S. den Art. Schematismus.

Erwerb.

Nat. Recht.

Anfang des Eigenthums ist Erwerbung (Acquisitio). Die Rechtslehrer theilen sie in ursprüngliche (acquisitio originaria) und in abgeleitete (acquisitio derivativa). Jene, wo die Sache nach keinen Eigenthumsherrn hat; diese, wenn dieselbe bereits in dem Eigenthum eines Andern war, und in eines andern Eigenthum rechtlicher Weise übergeht. Das letztere geschieht durch Verträge. Man hat bey dem Erwerb sowol den Rechstitel (Titulus acquirendi) als die Erwerbungsart (modus acquirendi) zu betrachten. Jenes ist der Grund, warum eine Sache ein eigenthümliches Gut eines Menschen werden kann. Diese, ist die Handlung, wodurch sie dies wird. (S. Ergreifung, Besitznehmung). In Hinsicht auf Personen, welche etwas erwerben können, und von welchen etwas erworben werden kann, ingleichen auf Güter, die man erwerben kann, wie nicht weniger auf die Art zu erwerben können im Staate verschiedene Bestimmungen gemacht werden, um der Gewalt, der Unwissenheit und dem Betruge vorzubeugen.

Ethik.

Ethik. S. Moral.

Etwas und Nichts.

Metaph. und crit. Philosophie.

Man hat mehrentheils diese Begriffe so gebildet, daß man sagt, Etwas ist, was keinen Widerspruch in sich fasset. Was einen Widerspruch in sich faßt, ist Nichts. Da ist es mit dem Möglichen und Unmöglichen einerley. Aber man braucht auch das Etwas bey dem Unmöglichen und Widersprechenden. Man sagt, Etwas Unmögliches oder Widersprechendes. Sodann kommt es darauf an, in welcher Hinsicht sich der Widerspruch zeigt, ob allein dem Begriffe nach, oder in Hinsicht eines gewissen zu gebenden Gegenstandes. Denn Begriffe ohne Gegenstand sind in dieser Hinsicht nichts, ob sie gleich nicht unter die unmöglichen gezählt werden können. Es muß daher das Etwas als der Klassennahme angesehn werden, unter welchem sich die beiden andern Begriffe des Möglichen und Unmöglichen von einander scheiden. Denn eine jede Eintheilung setzt einen eingetheilten Begriff voraus. Und da bezeichnet in der allgemeinsten Bedeutung Etwas (Aliquid) den Begriff von einem Gegenstande überhaupt problematisch genommen, d. i. dessen objective Realität man vor der Hand noch dahin gestellt seyn läßt, und man könnte es erklären für alles, was durch Zeichen ausgedrückt werden kann (Enunciabile, oder quidquid aliqua enunciatione efferri potest.) In dieser Bedeutung wird ein viereckter Zirkel auch Etwas müssen genannt werden. Kann ein Gegenstand für ein solches Etwas vorgewiesen, oder eine Anschaunng für ihn gegeben werden, so ist es ein reales, Etwas reales; wo nicht, so ist es in dieser Beziehung Nichts, ein leerer Begriff, Gedankending, ens rationis. Z. B. ein mathematischer Punkt, oder Noumenon. Das Nichts bezeichnet entweder

weder den Mangel und die Abwesenheit einer gewissen Sache und heißt Nihilum priuatiuum, z. B. der Schatten, oder die bloße Form der Anschauung, ohne Substanz, wie der reine Raum und die reine Zeit, (ens imaginarium) die zwar als Form der Anschauung Etwas sind, aber nicht selbst angeschauet werden können, als Gegenstand; oder den Gegenstand eines Begriffs der sich selbst widerspricht. (Nihilum negatiuum) z. B. eine Figur von zwey geraden Linien. (S. Critik d. r. V. 290.)

Erziehung.

Anthropologie, Moral und Nat. Recht.

Erziehung ist Ausbildung der in dem Menschen vorhandenen Anlagen, Kräfte und Talente, deren Zweck Veredlung ist. Sie ist entweder Erziehung des ganzen Geschlechts unter der Hand und Aufsicht der Natur; oder der einzelnen Menschen durch Menschen. Letztere heißt Erziehung im eigentlichen Verstande, wobey theils Pflicht auf der einen, und das Recht dazu auf der andern Seite in Betrachtung gezogen wird. Die Erziehungskunst wird Pädagogik genannt. Wenn man das Wort Erziehung von der Natur braucht, in wiefern sie die allgemeine Erzieherin des Menschengeschlechts genannt wird, so will man jene allgemeinen Gesetze wissen, unter deren Aufsicht die Natur den Menschen gegeben hat, und wodurch sie in ihm die Ausbildung besorget. Hier führet sie alle auf gleichem Wege, obwol langsam, zur Vollkommenheit, dadurch, daß sie den Menschen unter die Aufsicht gewisser Bedürfnisse gab, mit welchen er sich befassen mußte, um die Mittel ausfindig zu machen, dieselben zu befriedigen, die sie ihm nicht sogleich auf seinen Weg hinlegte. Dieses wurden Gegenstände seiner Bestrebungen,

welche seinen Verstand und Erfindungsgeist beschäftigten. Diese Bedürfnisse waren theils physische, theils moralische; des Unterhalts, der sinnlichen Triebe, der natürlichen Freyheit, des Hanges zur Ruhe, der Bequemlichkeit, Eleganz und Auszierung, aber auch das Bedürfniß nach Vortrefflichkeit, Vollkommenheit und Vorzug, kurz, des Seyn und Wohlseyns. Dadurch schuf sich der Mensch gewisse Zwecke, es entstand der Wunsch, sie zu erreichen, und er versuchte hiezu seine Kräfte, durch Uebung gab er ihnen Stärke und Vollkommenheit. Man kann daher das Gesetz: Noth hat den Menschen alles gelehrt, als das allgemeine Gesetz ansehn, unter dessen Aufsicht die Natur die Ausbildung seiner Anlagen nach und nach besorgt, wobey sie keine Ausnahme macht, und diesen einförmigen Gang noch immer bey jedem Menschen nimmt. Man sieht aber leicht, daß hier Erziehung in uneigentlichem Verstande und nur analogisch genommen wird.*) In eigentlicher Bedeutung sind Menschen Erzieher der Menschen. Nur von diesen spricht man von Pflichten und Rechten. Von der Natur kann man nicht sagen, daß sie verpflichtet sey, ihre Menschen zu erziehen. Die Erziehungspflicht liegt zunächst ob den Eltern. Denn sie haben das Daseyn ihrer Kinder willkührlich verursachet und hiermit zugleich viele nothwendige Bedürfnisse derselben, sowol physische, als moralische, die sie nicht selbst befriedigen können. Folglich sind sie auch

*) Ich möchte nicht mit Lessing behaupten: Erziehung ist Offenbarung, die dem einzelnen Menschen geschehen ist: und Offenbarung ist Erziehung die dem Menschengeschlechte geschehen ist, und noch geschieht; weil hier Offenbarung in einer ganz andern Bedeutung genommen werden muß, als gewöhnlich. S. Gotthold Ephraim Lessing, Erziehung des Menschengeschlechts. S. 9.

auch verbunden, ihnen dasjenige zu leisten, was ihnen zu ihrer physischen und moralischen Existenz fehlt; weil sie sonst ihre Kinder bloß als Mittel zu ihren beliebigen Zwecken behandeln würden. Folglich müssen sie dieselben ernähren und erziehen. Das erste, weil es die nothwendige Bedingung (conditio sine qua non) der Erziehung ist. Das andere, weil die Ausbildung zu ihrer moralischen Existenz gehört. Sehen die Eltern diese ihre Pflicht ein, und wollen sie ausüben, so erhalten sie auch ein Recht auf alles, ohne welches dieser Zweck nicht erreicht werden kann. Und ob gleich dadurch noch kein Zwangsrecht sogleich entsteht, so kann es doch dahin leiten, daß unter diesen Rechten auch Zwangsrechte mit begriffen seyn können. Die Pflicht der Erziehung ist Pflicht der moralischen Vollkommenheit. Sie giebt dem Menschen, wie Lessing sagt, nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte: sie giebt ihm das, was er aus sich selbst haben könnte, nur geschwinder und leichter.

Da Eltern verbunden sind das Kind um des Kindes willen, und nicht um ihret willen zu erziehen, so sind sie verbunden, wenn sie einsehen, daß ein anderer ihr Kind besser erziehen würde, diesem dasselbe zu überlassen. Dieser andere aber, er sey Vormund, oder Pfleger, oder eigentlicher Erzieher (Pädagog) hat keine vollkommene Verbindlichkeit zur Erziehung nach dem Naturstande. Nur Verträge oder Staatsgesetze können dieselben allererst begründen. Ob nun gleich beyde Eltern die Pflicht und das Recht der Erziehung haben; so kann es doch kommen, daß zu gewissen Arten derselben der eine Ehegatte mehr Geschicklichkeit besitzt, als der andere, welchem sodann in diesem Stücke dieselbe allein zu überlassen ist. *)

Die

*) S. Dissertations sur l'autorite paternelle dont l'une a rem-

Die Pädagogik oder Erziehungskunst entwickelt die Grundsätze einer vernünftigen Erziehung, und hat seit Basedow, in Teutschland einen ziemlichen Grad von Vollkommenheit erreicht. Wenn nur nicht so Viele diese Sache für so leicht hielten, und glaubten, es gehöre wenig dazu, ein Schriftsteller für Kinder zu werden, wenn sie weiter zu nicht Beruf und Kenntniß, ja wol gar nicht einmal selbst Erziehung haben und derselben erst noch bedürftig sind: so würden wir mit so vielen elenden Produkten in diesem Felde nicht so sehr überhäuft werden, wodurch bey manchen die ernsthafte Kunst zur Kinderey herabgewürdiget wird.

Eudämonist.

Moral.

Ein Lehrgebäude, welches die selbsteigene Glückseligkeit des Menschen zu seinem Hauptzweck, zum letzten und höchsten Bewegungsgrunde aller Pflichten und eines tugendhaften Wandels, und mithin zum höchsten Princip der Moral macht, heißt Eudämonismuß, und wer dieses behauptet, ist ein Eudämonist. Ein solches Lehrgebäude mag wol Glückseligkeitslehre, aber nicht Tugendlehre, nicht eigentlich Moral oder reine Tugendlehre genannt werden. Denn der Mensch, der bey allen Aufopferungen die er immer der Tugend und Pflicht bringen mag, immer nur seine eigene Glückseligkeit beabsichtiget, bringt nur dieser, aber nicht der Tugend ein Opfer. Seine sogenannte Tugend ist und

a remporté le prix et les deux autres ont enu l'accessit dans l'assemblée publique de l'Academ. roy. Berlin. 1789. Pufendorf I. N. et G. L. VI. C. II. §. 4. Grotius de I. B. et P. L. II. C. VII. §. 4. Des Hrn. von Montague Verf. Erster Theil. I. B. Hauptstück 25.

und bleibt eigennützig, nicht rein und lauter und hat eben um deswillen keinen moralischen Werth. Tugend ist ihm nicht höchster und letzter Zweck, sondern nur ein Mittel, welches er seiner Glükseligkeit zur Dienstleistung giebt und unterordnet. Einem solchen Lehrgebäude gegenüber steht die reine Moral oder eigentliche Tugendlehre, welche die sittliche Beobachtung des Sittengesetzes aus einem reinen guten Willen, aus Achtung und Ehrfurcht gegen dasselbe, ohne Hinsicht auf Belohnung, zum absoluten und unbedingten Zweck macht und diesem letzten Hauptzwecke, Glückseligkeit als einen bloßen Nebenzweck unterordnet. Sie verwirft den Wunsch und die Sehnsucht nach Glükseligkeit nicht, und kann es auch nicht, indem derselbe dem Menschen wesentlich ist. Aber sie verstattet nicht, daß derselbe ein Motiv zur Tugend abgebe, damit diese nicht zur Eigennützigkeit herabgewürdiget werde. Die Harmonie der Tugend mit Glückseligkeit besteht nun darinne, daß, im Fall die Begebenheiten in der Welt einer sittlichen Ordnung unterworfen sind, deren Realisirung aus Gründen der praktischen Vernunft gewiß zu erwarten steht, dem Menschen eine seiner Tugend angemessene Glückseligkeit werde zu Theil werden. Eine unsittliche Glükseligkeit ist immer verwerflich. In wiefern nun der Mensch bey seinem uneigennützigen Bestreben nach Tugend, um ihrer selbst willen einen seiner Tugend angemessenen Grad der Glükseligkeit erwartet, ohne letztere zum Hauptbewegungsgrunde zu machen, ordnet er diese auf eine zweckmäßige Art der Tugend unter, und so erscheinet Glükseligkeit bloß als Nebenzwek. (S. Kant Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Christian Wilhelm Schmid Moral wissenschaftlich bearbeitet. I. B. Jena 1797. Ch. E. Schmid Grundriß der Moralphil. S. 77. f. Jakobs phil. Sittenlehre §. 63 — 67. (Vergl. den Art. Moral.)

Exi-

Existenz. S. Würklichkeit.

Experimentalphysik.

Man pflegt diesen Namen demjenigen Theile der Naturlehre beyzulegen, in welchen die Eigenschaften und Würkungen der Körper, aus Erfahrungen, hauptsächlich aus angestellten Versuchen, hergeleitet werden. Man pflegt auf Akademien dieselbe von der dogmatischen oder theoretischen Physik abzusondern, weil es sich nicht wohl thun läßt, daß man beide zugleich vortrage, indem die Einschiebung der Versuche und die oft beschwerliche Zubereitung, den Zusammenhang des Vortrags unterbrechen würde, obgleich beide bey einem zweckmäßigen Studium der Naturwissenschaft unzertrennlich mit einander verbunden werden müssen. Denn ohne Erfahrung und Versuche ist die dogmatische Physik nichts als leere Träume, und ohne Schlüsse ist die Experimentalphysik lauter unfruchtbare Spielerey.

Explosion.

Naturlehre.

Dieses ist eine plötzliche und gewaltsame Ausdehnung einer elastischen flüssigen Materie, welche nach allen Richtungen wirkt, die Hindernisse, die sie einschließen, an den schwächsten Orten durchbricht, und gemeiniglich mit einem Knall begleitet ist. Das Schießpulver, Knallpulver, Knallgold u. d. gl. erzeugen bey ihrer Entzündung oder Erhitzung plötzlich eine große Menge elastischer Materien, welche sich gewaltsam auszudehnen streben. Sind diese Materien noch überdies eingeschlossen, so treiben die erzeugten elastischen Flüssigkeiten die Pfropfe, welche sie einschließen, mit ungе-

gemeiner Kraft fort, oder zersprengen die Körper, in denen sie enthalten sind. Von diesen Explosionen hängen die heftigen Würkungen des Feuergewehrs, der Minen und der Bomben ab.

Die Dämpfe, in welche das Wasser durch die Hitze verwandelt wird, sind in einem hohen Grade elastisch. Wenn man daher Wasser in einem verstopften oder verschlossenen Gefäße erhitzt, so üben diese Dämpfe gegen die Wände des Gefäßes, oder gegen den Pfropf der es verschließt, überaus große Gewalt aus.

Stark verdichtete Luft explodirt, sobald man ihr eine Oefnung oder einen Ort verschaffet, wo die Hindernisse schwächer, als an den übrigen sind.

Wenn ein geladener elektrischer Körper, durch eine leitende Verbindung beider Seiten entladen wird, und ein elektrischer Schlag entsteht, so geschehen an den Stellen, wo die Verbindung unterbrochen ist, und die Electricität durch ein Mittel, das sie nicht so leicht durchdringen kann, hindurchbrechen muß, elektrische Explosionen. Auch der Blitz würkt auf diese Art, wenn er in seiner Leitung Unterbrechungen antrifft.

Da bey der gewöhnlichen Art, Versuche anzustellen, immer Unterbrechungen in der leitenden Verbindung bleiben, weil der Schlag wenigstens durch einen Theil Luft durchbrechen muß, so nennet man oft den elektrischen Schlag selbst eine Explosion.

F.

Fallacien.

Logic.

Die Einschiebung eines Scheinbeweises an die Stelle eines richtigen, heißt eine Fallacie (Fallacia.) Der Fehler muß entweder an der Materie oder an der Form, oder an beiden zugleich liegen. Weil doch etwas da seyn muß, wodurch man bey Scheinbeweisen entweder sich selbst, oder andere täuschet. Dergleichen Sophistereyen, wie sie sonst wol genannt werden, können entweder mit Worten, oder mit Begriffen getrieben werden. Es giebt derselben verschiedene Arten. Ein Scheinbeweis, welcher der Form nach unrichtig ist, heißt Fallacia paralogismi formalis. Dahin gehören die so gewöhnlich falschen Schlüsse vi oppositorum, wo man schließt, daß ein Oppositum des Prädikats auch ein Oppositum des Subjects sey. Die falschen Conversions-Schlüsse. Die Schlüsse von Etlichen auf alle, und worinne man zufällige Eigenschaften eines Dinges für wesentliche ausgiebt, Fallacia accidentis. Die falschen Caussalschlüsse, wodurch man entweder einer Ursache falsche zukünftige Würkungen zueignet, oder einer Würkung eine falsche Ursache unterschiebet, welches Letztere man Fallaciam non caussae ut caussae nennet. Ferner gehöret hierher, wenn man Sätzen eine schlußmäßige Folge aus einander zuschreibet, zwischen welchen sich doch keine Verbindung findet, Fallacia consequentis.

Zu den Scheinbeweisen der Materie nach gehöret 1) wenn man nicht den rechten Punkt beweiset, Ignoratio elenchi, Veränderung der Streitfrage. 2) Fallacia diuisionis, wenn man unvermerkt etwas hinweg läßt, wodurch hernachmals der Satz, welcher

wi-

widerlegt oder bewiesen werden soll, einen andern Verstand bekommt. 3) Wenn man etwas, was nicht dazu gehört, hinzusetzt, Fallacia compositionis. 4) Wenn man verhaßte Nebenideen mit in den Begriff oder Beweis bringt, um dadurch auch andere verhaßt zu machen, Argumentum ab inuidia ductum.

Falschheit.

Moral.

Die Falschheit steht der Aufrichtigkeit entgegen, und besteht in der Fertigkeit, andern seinen wahren Gemüthszustand und seine Gesinnung nicht nur zu verbergen, sondern sogar das Gegentheil davon durch Worte, Zeichen und Handlungen zu erkennen zu geben. Man muß sie nicht verwechseln mit der Verstellung. Diese kann bisweilen erlaubt, ja sogar Pflicht seyn. Die Falschheit aber ist immer lasterhaft.

Familienrecht.

Nat. Recht.

Unter Familie wird hier nicht die ganze häußliche Gesellschaft, auch nicht der Inbegriff aller der Personen, die einem gewissen Dienstherrn bestimmte Dienste zu leisten schuldig sind, die sonst Familiares pflegten genannt zu werden: sondern eine Reihe von Personen verstanden, die insgesammt als von einem gemeinschaftlichen Vater abstammend angesehen werden. Dieses sind die Glieder der Familie und werden Verwandte genannt. Daher die Verwandtschaftslinie (linea consanguinitatis) welche entweder eine gerade (recta) in wiefern die erzeugten Personen als einander durch die Zeugung subordinirte, d. i. als zeugende und erzeugte, oder Seitenlinie (linea obliqua seu

transuersa) in sofern sie blos als Mitgezeugte von einem gemeinschaftlichen Stamme gedacht werden. (Vergl. den Artikel Blutsfreundschaft. I. B. S. 627.

Unter die Familienrechte hat man besonders das Familienerbrecht mit zählen wollen. Wir haben aber oben in dem Artikel, Erbrecht, bereits gezeigt, daß diese Lehre in das natürliche Recht nicht gehört, weil sich keine besondern Zwangsrechte darauf beziehen, sondern nur allein dem positiven Rechte eigen ist. Außer den Meinungen die wir S. 627. von dem Familienerbrechte von Darjes und Schlettwein berührt haben, wollen wir hier nur noch die Meinung des Heinrich und Samuel von Cocceji und Fischer anführen, deren Abfertigung man unter andern in Ulrich Institut Jur. nat. et Gent findet. Cocceji sagt: Das Occupationsrecht sey für alle Menschen ein gemeinschaftliches natürliches Recht. Ehe und bevor die Erde unter die Menschen vertheilet worden, wären die hinterlassenen Güter der Eltern nach ihrem Tode herrenloße Güter gewesen und hätten von dem ersten Ergreifer können in Besitz genommen werden. Nach der Vertheilung der Güter aber, sey das Recht der Succession der Descendenten an die Stelle des Occupationsrechtes getreten, weil ihnen sonst kein Mittel zu dem Zwecke ihrer Subsitzenz übrig geblieben wäre. Hierauf antwortet Hr. Ulrich mit Recht 1) die Kinder könnten so gut wie andere durch die Occupation sich die Verlassenschaft der Eltern zueignen. 2) Auch könnten sie die Güter anderer Verstorbenen, wenn übrigens alles gleich ist, occupiren, so daß es ihnen weder an Gütern, noch am Rechte, solche, wann sie herrenlos worden sind, zu ergreifen mangele. 3) Und wie, wenn die Eltern selbst nichts haben und hinterlassen? Außer dem versuchte Samuel von Cocceji das Familienerbrecht

recht noch durch ein Miteigenthum der Kinder an den Gütern des Vaters, nicht aber der Mutter, zu erweisen, welches zwar, so lange der Vater lebe, ruhe, auch von ihm widerrufen werden könne, nach seinem Tode aber bey den Kindern erwache. Dieses Codominium leitet er aus dem Wunsch und Willen des Vaters her, als welcher aus der Absicht sich eine Gattin zugesellet habe um Kinder zu zeugen und eine Familie zu errichten, die durch die Kinder erhalten und fortgepflanzt würde. Folglich müßten diese auch nach des Vaters Tode in seine Rechte eintreten. Allein, sagt Hr. Ulrich, der einseitige Wille des Vaters kann in der ersten Kindheit der Kinder von diesen nicht acceptirt werden, und wenn die Annahme des Miteigenthums erst zur Zeit ihrer Majorennität geschiehet, so haben sie dieses Recht durch einen Vertrag, aber nicht successionis ab intestato titulo. *) Fischer stimmt zwar in soweit mit Cocceji überein, daß er das Familienerbrecht gleichfalls aus dem Miteigenthum der Kinder herleiten will, aber das Miteigenthumsrecht will er nicht aus dem Willen des Vaters, sondern aus dem Willen des Volkes, welches die occupirte Erde unter die Familien austheilte, herleiten. Er sagt: ich glaube daß das Volk, bey der bürgerlichen Anweisung der Erdtheile, sie den Eltern unter der Bedingung übertrug, die Kinder daran Antheil nehmen zu lassen. *) Allein, nicht zu gedenken, daß dieses allenfalls nur auf Grundstücke gehen könne, so muß 1) bewiesen wer-

*) Henr. de Cocceji ad Grotium L. II. §. 3. Samuel de Cocceji in dissertat. prooem. XII. § 250. seq.

*) Fried. Christoph Jonathan Fischer Vers. über die Geschichte der teutschen Erbfolge I. B. III. H. S. 48. vergl. Ulrich I. N. §. 465.

werden, daß es sich mit der Vertheilung so verhalten habe, und gesetzt 2) daß es erwiesen werden könnte, so wäre es doch nur ein Besitz durch Volkswillen, nicht aber von Natur.

Fatum.

Metaph.

Minucius Felix erklärt das Wort, Fatum, so: es sey nichts anders, als was Gott über einen jeden unter uns beschlossen oder ausgesprochen habe. *) In der Folge artete der Begriff aus und nahm die Bedeutung einer unvermeidlichen Nothwendigkeit an. Denn Plutarch sagt von dem Heraklit: er habe behauptet; daß alles durch das Fatum geschehe und dieses sey einerley mit der Nothwendigkeit. **) Nach Platner bedeutet das Wort Schicksal in allgemeinem Verstande, die Reihe der aufeinander folgenden Veränderungen: im engern Verstande spricht man von dem Schicksal eines Menschen, und da ist es der Zustand des Menschen selbst, welcher durch jene Veränderungen entsteht. Nimmt man bey diesen Veränderungen ein höchstes Wesen an, von dessen Rathschluß alles abhängt; so heißt es Verhängniß; verbindet man hiermit eine vorgängige Anordnung Gottes nach einem höchsten Zweck, so ist es Vorsehung. Alle Systeme lassen sich auf folgende drey zurückbringen. Unbedingte Nothwendigkeit ohne Hinsicht auf göttlichen Rathschluß; bedingte Nothwendigkeit vom göttlichen Rathschluß abhängig; und völlige Zufälligkeit aller Veränderungen (Epicur) oder nur der mo-

*) In Octavius K. 36. n. 2.

**) De Placidis philosophor. L. I. C. 27

moraliſchen Weſen (gleichgültige Indireſſenz.) S. Aphoriſmen I. Th. S. 310. Aus der Vergleichung aller Begriffe, welche ſich die Philoſophen des Alterthums davon gemacht haben und die wir hernach wollen folgen laſſen, geht dieſer allgemeine Begriff hervor, daß man durch dieſes Wort im engſten Sinne, eine gewiſſe unvermeidliche Nothwendigkeit der Ereigniſſe und Begebenheiten in der Welt verſtanden hat. Die Verſtändigern unter ihnen ſonderten den Zufall und das blinde Ohngefähr von dem Schickſal ab; aber nach ihren einmal angenommenen Begriffen von der Gottheit und dem Urſprunge der Dinge, konnten ſie nicht anders, als alles einer ſolchen unvermeidlichen Nothwendigkeit zu unterwerfen, wodurch freylich die größten Widerſprüche, theils mit ihrem ſelbſteigenen Syſtem, theils mit der Lehre von der menſchlichen Freyheit und was mit dieſer in Verknüpfung ſteht, ja ſogar mit der Natur der Gottheit entſtehen mußten. Es iſt aber ſchwer zu beſtimmen, ob alle Weltweiſe, beſonders die Stoiker, in der Bedeutung das Fatum behauptet haben, in welcher man gewöhnlich ſie deſſelben beſchuldiget. Denn man hat folgende Arten deſſelben gewöhnlich angenommen, das vernünftige, ſpinoziſtiſche, aſtrologiſche, türkiſche und ſtoiſche. Nämlich, jene unvermeidliche Nothwendigkeit der Begebenheiten in der Welt, hängt entweder davon ab, daß die Welt den Grund ihrer Würklichkeit in ſich ſelbſt hat und keine andere Urſache außer ſich erkennet, und heißt das Spinoziſtiſche, oder von einem Weſen, das nicht zur Welt gehört und zwar entweder mittelbarer Weiſe durch den Einfluß der Geſtirne, worinne freye Weſen nichts ändern können, und heißt das aſtrologiſche der Chaldäer, oder unmittelbarer Weiſe, und zwar wiederum entweder ohne Hinſicht auf gewiſſe

Mit-

Mittelursachen, dergestalt, daß dasjenige, was einmal beschlossen ist, geschehen müsse, es mögen die Begebenheiten eine Ursache haben, oder nicht, und heißt das türkische. oder mit Hinsicht auf gewisse Mittelursachen, und zwar entweder, daß diese Mittelursachen und ihre Subordination von einem absoluten Entschluß, worauf das Betragen verständiger Wesen aus Bewegungsgründen gar keinen Einfluß habe, herrühre, und heißt das Stoische, oder, daß die Subordination der Ursachen von einem freyen Entschluß der Gottheit und objectiv in Hinsicht des freyen Betragens vernünftiger Wesen herkomme, und heißt das vernünftige Fatum. Von den Letztern wollen wir zuerst reden.

Es ist Erfahrungssache, daß dem Menschen vieles begegnet, was nicht in seiner Gewalt stund selbst zu veranstalten oder abzuändern. Er ist auf einer Seite ein Sinnenwesen und steht als Glied in der Sinnenwelt unter der Aufsicht physischer Gesetze. Er ist nicht Herr der Natur und muß mit allem vorlieb nehmen, was die Natur durch ihre Einflüsse auf ihn, auf seine Lage und Umstände macht und bildet. Daß er nicht hundert oder tausend Jahre früher oder später die Welt betreten hat, daß er von diesen und keinen andern Eltern ist geboren worden u. s. w. stand nicht in seiner Gewalt. Indem er nun sagt, das Verhängniß oder Schicksal hat es so gewollt, so behauptet er dadurch nicht, daß alles dieses durch Zufall oder durch ein blindes Ohngefähr ohne alle bestimmende Ursachen geschehen sey, sondern, theils daß er die Ursachen davon nur nicht einzusehen, zu bestimmen oder abzuändern im Stande gewesen sey, theils daß er der Nothwendigkeit nachgeben und derselben sich nicht widersetzen müsse. Glaubt er hierbey, 1) daß die Veranstaltung und Subordination aller vorherge-

hen-

henden Ursachen von einem höhern Wesen, welches nicht zur Welt gehöret, angeleget, wornach alles so erfolget; 2) daß dieses Wesen durch einen freyen Entschluß diesen großen Weltplan realisire und 3) nach Verhältniß seines sittlichen Verhaltens, nach der Quantität und Qualität seiner Kräfte auch ihn in diesen Plan mit aufgenommen und dergestalt bedacht habe, daß es ihm an denjenigen Posten in der Welt, durch den Zusammenfluß zwar lauter natürlicher, ihm aber oft undurchdringlicher unbegreiflicher Ursachen gestellet, wo er für das Ganze das mehreste, nach Verhältniß seiner Kräfte würken und an einer sittlichen Ordnung Antheil nehmen kann: so statuirt er ein vernünftiges Fatum. Da hierbey sein Verhalten, als objectiver Grund mit in Anschlag kommt, so kann in gewissen Verstande immer noch gesagt werden, daß er, der Mensch, seines Glüks Schmid sey. Denn es wäre die größte Ungereimtheit, die kein Vernünftiger behaupten wird, ein Schicksal anzunehmen in der Bedeutung, daß alles, was einem begegnet, völlig unabhängig von dem eigenen Verhalten, und ohne allen vorgängigen Grund und ohne alle Ursachen erfolge. Der Herr von Leibnitz mag hier weiter reden. „Es ist eben so, als wenn man zu den Leuten sagte: Thut eure Pflicht, und seyd mit dem zufrieden, was geschehen wird, nicht allein deswegen, weil ihr der göttlichen Vorsehung, oder der Natur der Dinge nicht widerstehen könnet, (als welches zwar Beruhigung, aber nicht zur Zufriedenheit zulänglich ist) (er zielt hier auf die Stoiker) sondern auch weil ihr mit einem guten Herrn zu thun habt.“ *) Es wäre übrigens zu wünschen, daß man hier das Wort Fatum nicht gebraucht

*) In der Vorrede zur Theodicee. S. 17. ff.

braucht hätte, theils weil es immer die Nebenidee von einer übel verstandenen Nothwendigkeit bey sich führt, theils mit dem usurpirten Begriff, Glück, verwechselt wird. Um vollständig über diese Lehre sich zu belehren, muß man den Artikel, Vorsehung oder Providenz, ingleichen der Allwissenheit, Freyheit und Nothwendigkeit vergleichen. Denn der übel verstandene Begriff von fataler Nothwendigkeit hat jene Sophisterey herbey geführt, daß man sagt: Was im Buche des Verhängnisses geschrieben sey, sey geschrieben, und werde durch unsere Aufführung nicht verändert werden. Ein solcher Schluß beweiset zu viel, das heißt, gar nichts: Leibnitz sagt: so könnte ich auch ein wohlschmeckendes Tränkchen zu mir nehmen, wenn ich gleich weiß, daß es vergiftet ist. Ich kann auf eben die Art schlüßen: Wofern in dem Archiv der Parcen geschrieben stehet, daß ich jetzo vom Gift krank werden oder gar umkommen solle, so wird es geschehen, wenn ich gleich dieses Tränkchen nicht zu mir nehme, und wenn es nicht geschrieben steht, so wird es nicht geschehen, wenn ich es gleich genösse. Der Fehler liegt hier darinne: es ist falsch, daß man sagt; das Zukünftige wird geschehen, man thue auch was man wolle; sondern, es geschieht, weil man etwas thut, dadurch es veranlasset oder zu wege gebracht wird. Vielmehr sollte man sagen: Wenn das Zukünftige in dem Buche des Verhängnisses geschrieben ist, so ist auch zugleich die Ursache davon geschrieben. Hierdurch wird die Lehre von einer absoluten und der Freyheit nachtheiligen Nothwendigkeit, durch den Zusammenhang der Würkungen und würkenden Ursachen nicht nur gar nicht bestätiget, sondern vielmehr gänzlich über den Haufen geworfen. Es bleibt nur eine hypothetische Nothwendigkeit oder, wie man in den

Schu-

Schulen ſpricht, eine necessitas sub conditione existentiae caussae übrig.

Das Fatum der Stoiker war unter den übrigen noch das glimpflichſte. Es iſt aber nicht leicht zu beſtimmen, was dieſe Weltweiſen ſich eigentlich darunter gedacht haben, indem ſie dieſem Worte in ihren Schriften verſchiedene Bedeutung geben. *) Die gemeinſte Meinung iſt von jeher dieſe geweſen, daß das ſtoiſche Fatum in einer phyſiſchen Nothwendigkeit beſtanden habe. Sie verſtunden unter dem Schickſal den Grund, nachdem das Geſchehene geſchehen iſt, das was geſchieht, geſchieht, und das künftige geſchehen wird; es iſt eine Kette von Urſachen, das iſt ihre Verknüpfung und Ordnung; oder die Urſache oder das Geſetz der Welt. **) Denn, alles was geſchieht hat ſeine Urſache, dieſe hängt wieder von einer andern Urſache ab u. ſ. w. ſo daß das folgende immer richtig aus dem vorhergehenden fließt. Durch dieſen coſmiſchen Zuſammenhang ſind alle Begebenheiten geordnet, das gegenwärtige enthält ſchon den Keim von dem Zukünftigen ***) und es iſt vom Anfange der Welt her ſchon jedem Menſchen alles beſtimmt, was ihm begegnen ſoll. Dieſe Vorherbeſtimmung geht bis in alle Ewigkeit hinauf, weil die Natur oder die Weltſeele, nach ſtoiſchen Begriffen, ſchon eher für uns geſorgt hat, als ſie uns bildete, und weil in den λογοις σπερματικοις ſchon

*) Philosophorum sententiae de Fato et de eo, quod in nostra potestate, collectae et de graeco versae per Hug. Grotium. Paris 1648. 4to.

**) Plutarch de rep. Stoicor. p. 1010. Antonin IV. 40. 45. VI. 38. VII. 9. Seneca de Prouidentia. 5. apud Stobaeum in Eclog. Phys. Gellius L. VI. II.

***) Antonin L. IV. 36.

schon alles enthalten war, was daraus werden sollte. Dies drükten sie kurz so aus: es geschieht alles dem Schicksale gemäß. (κατ' ειμαρμενην παντα γινεσθαι. *) Auch sogar die Götter lagen unter dieser eisernen Nothwendigkeit. **) Dieses System konnte aber mit ihren erhabenen Begriffen von Tugend und Freyheit des Menschen auf keine Weise bestehen. Daher entstunden von allen Seiten her Einwürfe, besonders ob nicht Gott auf solche Weise zum Urheber des Bösen gemacht und der Mensch außer aller Schuld bey seinen laster-Handlungen gesetzt werde? ***) Hier war nun der Fall, wo man sie entweder eines Widerspruchs mit ihrem eigenen System beschuldigen muß, oder man muß behaupten, daß nicht ein jeder unter ihnen die nemlichen Begriffe vom Schikſal gehabt habe. Chryſipp suchte sich aus diesen Schwierigkeiten folgender Maßen zu helfen. Zwar, sagte er, erfolge alles dem Schikſal gemäß; aber man müsse einen Unterschied machen, unter dem Menschen überhaupt und unter diesen oder jenen Menschen, von bestimmter Gemüthsbeschaffenheit. Ferner müßte man unterscheiden die nächste, und die entfernte Ursache. Nicht Gott, sondern die Grausamkeit des Menschen sey die Ursach des Mordes und die Geilheit eines sanguinischen Menschen sey die Ursache des Ehebruchs. Dieses schob aber die Streitigkeit nur weiter hinaus. Denn sie hielten doch Gott für den Urheber des Ganzen. Folglich auch der bestimmten Natur dieses oder jenes Menschen. Die Stoiker sahen diese Schwierigkeit ein und suchten sich daher so

*) Laert. VII. 149. Cic. de Fato und de Nat. Deor. III. 6.

**) Senec. de Prouident. 5.

***) Chryſipp bey d. Gellius L. IV. C. II.

so zu helfen. Sie läugneten nämlich, daß Gott der Urheber der ganzen Natur sey. Denn es gebe zwey Principe derselben, ein actives und ein passives. Das erste sey die ewige Intelligenz, das andere die Materie, welche mit jener gleich ewig wäre. Die ewige Intelligenz (Mens, νους) sey das vollkommenste beste Wesen. Die Materie aber enthalte den Keim zum Bösen. Wann nun Gott aus verschiedener Materie die Menschen gebildet; so könne er nichts dazu, wenn der eine mehr, der andere weniger Anlage zum Bösen in seiner Natur habe, so wenig als man es einem Künstler zurechnen könne, daß ein gläsernes Gefäß zerbrechlich, oder ein eisernes dem Roste unterworfen sey. Die Schuld liege nicht an ihm, sondern an der Materie *). Sogar das Gebet, die Gesetze, Strafe und Belohnungen stunden mit unter dem Fatum. Daher sagt Laertius, als Zeno seinen Sklaven wegen eines Diebstahls geschlagen, habe dieser gerufen, das Schicksal habe es so gewollt; worauf Zeno geantwortet habe, das Fatum wolle auch daß er geschlagen werde. (Fato se furatum; respondet ille, et fato caederis) Ob nun gleich alle Begebenheiten vorher bestimmt und nach dem Zusammenflusse der Ursachen geordnet sind, so können uns doch diese Ursachen nicht wider unsern Willen zu guten oder bösen Menschen machen, sondern es muß unsere eigene Einwilligung dazu kommen, wenn uns das Schick-

*) Seneca Praetat. L. 1. Nat. Quast. utrum Deus quod vult, efficiat, an in multis rebus illum tractanda destituant, et a magno artifice formentur praua multa, non quia cessat ars, sed quia id, in quo exercetur, inobsequens arti est. Und de Prouidentia Cp. V. Quare tamen Deus tam iniquus in distributione Fati fuit, ut bonis viris paupertatem, vulnera et acerba funera adscriberet? Non potest artifex mutare materiam: haec passa est.

Schicksal zu gewissen Handlungen bewegen soll. Mit Recht sagt bey dieser Gelegenheit Tiedemann: Chrysipp wickelte sich hierdurch zwar glücklich aus dieser Schwierigkeit los; aber er bedachte nicht, daß er hier den Hauptgrundsatz des ganzen Welt-Baues, auf den sich das Fatum selbst gründet über den Haufen warf; denn eine Ordnung der Ursachen und Würkungen, die sich auf die ersten Elemente stützt, und die aus der Natur selbst der würkenden und leidenden Principien der Natur folgt, kann keine andere als solche Nothwendigkeit seyn, dadurch alle Freiheit gänzlich aufgehoben wird, die Ursachen würken nicht, weil sie so zusammen treffen, oder zusammen gestellt sind; sondern, weil sie so zusammen treffen mußten *). Es erhellet hieraus zur Gnüge, wie viel widersprechendes in dieser Lehre der sonst scharfsinnigen Stoiker enthalten sey. Man sollte fast glauben, daß, da sie sich so viel möglich einer Reinigkeit der Sitten und des Lebens befleißigten, sie eine andere Philosophie des Lebens, und wiederum eine andere des Kopfs oder der Speculation gehabt haben müßten.

Besser mit Freiheit stimmte Platos Lehre über das Fatom überein. Nach dem Alcinous Kap. XI. waren zwar alle Dinge im Fato, aber nicht alle Dinge wären durch das Fatum beschlossen (παντα μεν ειναι εκ εἱμαρμενη. ὰ μεν παντα καθειμαρθαι). Nach dem Plutarch L. 1. de Placid. Philosophor. Cap XXVII. war das Platonische Fatum eine Verknüpfung der Ursachen nach Ordnung, worinne auch dasjenige mit begriffen ist, was von uns geschieht: jedoch so, daß einiges müsse als durch das Fatum geschehen angesehn werden, einiges aber, daß es

*) System der stoischen Philos. S. 140. Vossius de Orig. et Progress. Idololatriae, L. II. Cp. 49

es nicht durch das Fatum beschlossen sey *). Daher der Platonische Chalcidius sagte: Diejenigen, welche behaupten, daß alles durch das Fatum geschehe, verdienen von denen getadelt zu werden, welche sagen, daß etwas noch in unserer Macht sey. Und weiter hin fährt er fort: Nur das ist die einzige feste und richtig bestimmte Meinung, nach welcher behauptet wird, daß einiges durch das Fatum geschehe, einiges aber von der Willkühr und dem Willen des Menschen herkomme **). Plato nannte das Fatum das immerwährende Gesetz der Natur des Universums ***). Er unterschied aber deutlich das Gesetz, welches Gott der Natur, von jenem, so er den Vernunftwesen vorgeschrieben hatte. Dieses erhellet aus einer Stelle des Chalcidius über den Timäus, wo er sagt: Daß die Seele des Menschen von Natur so beschaffen sey, daß sie sich bisweilen zur Tugend neige; bisweilen aber zum Laster, gerade so wie der Körper, der bald gesund, bald krank sey, dies ist von Anfange her bestimmt und beschlossen. Wer aber von den Menschen gut, oder bös seyn werde, ist weder beschlossen, noch befohlen. Deswegen giebt es Gesetze, Obrigkeiten, Berathschlagungen, Ermahnungen, Wiederrufungen, Unterricht, Beobachtungen der Nahrungsmittel, Lob, Tadel und dergl. ****) Nach dem Zusammenhange kann dieses keinen andern

*) Την ειμαρμενην συμπλοκην ειναι αιτιων τεταγμενην, εξ ης συμπλοκη και το παρ ημας· ως τε τατμεν ειμαρσθαι, τα δε ανειμαρσθαι.

**) Chalcidius über den Timäus p. 279. 280.

***) Stobäus in Eclog. phys. C. 9. λογος αιδιος. και νομος αιδιος της τε παντος φυσεως.

****) Ebend. S. 255.

andern Sinn haben, als diesen: Dasjenige, was sich der Mensch durch vorhergegangenes Verdienst erwirbt, das hängt von seiner Freiheit ab. Dasjenige hingegen, was als eine Folge der Strafe oder der Belohnung ist, ist nicht in der Gewalt des Menschen, sondern erfolgt dem Fatum gemäß. Er machte deswegen auch einen Unterschied unter Fatum und Fatale. Fatum war bey ihm das Gesetz selbst. Fatale aber die Ausübung desselben oder was darauf folgt. Es erhellet dieses deutlich aus dem Beispiel des Sokrates. Dieser, sagt er war selig, weil er nach dem Gesetz des Fatums gelebt hatte. Er würde unglückselig seyn, wenn irgend einmal seine Seele nicht im Umgange mit Gott leben sollte. Eben dies bestätiget noch folgende Stelle: Gottlos zu leben ist in des Menschen Gewalt; aber gestraft zu werden hängt von einer Nothwendigkeit des Fatum ab, weil dies die Folge des Gesetzes ist *). Ingleichen: „Was vorhergeht, liegt in uns, was folget, das geschieht nach dem Fatum **). Plato betrachtete das Fatum als Würkung der Providenz. Denn er unterschied deutlich Gott, als das höchste Gut, seine Providenz als die ewige Handlung seines Verstandes und das Fatum, welches ihm nichts anders war, als das ewige Gesetz Gottes zur weißen Regierung aller Dinge, welches zwar für die Natur bestimmend war in dem, was nothwendiger Weise geschehen sollte; für den freien Willen aber sollte es nur Tugend empfehlen und gebieten, und das Laster verhindern.

Pythagoras sagte, nach dem Stobäus, die Welt sey mit Nothwendigkeit umgeben und nach eben demselben hat Leucipp behauptet: Alles geschehe durch

*) Ebend. 271.

**) Ebend. 244.

durch Nothwendigkeit, und hierinne beſtehe das Fatum *).

Auch den Ariſtoteles rechnet Cicero unter diejenigen, welche ein Fatum ſtatuiret hätten. (de Fato) Die Ausleger ſind aber nicht einig, wie weit ſeine Meinung über das Fatum ſich erſtrecket habe. Diejenigen, welche noch die Billigſten ſind, ſagen, er habe darunter den Lauf der Natur verſtanden. Denn er habe eine Providenz geglaubt, und obwol ſich dieſelbe nach ſeiner Ausſage, ſich nicht weiter erſtrecket habe, als bis an den Mond, ſo müßte ſich alles unter dem Monde darnach richten. So erklärt ihn Chalcidius. Andere hingegen ſagen, er habe von ſeiner Providenz nur die Individua, nicht aber die Species ausgeſchloſſen.

Die Meinung des Democrits, Epicurs und ſeiner Nachfolger, welche das Fatum aus der Inclination und Bewegung der Atomen herleiteten, widerlegt Cicero in ſeinem Fragmente de Fato. Carneades ſetzte der Abweichung der Atomen, die freiwillige Bewegung der Seele entgegen, als welche keiner äußern Urſache von Nöthen hätte, als die von der Natur unſerer Seele herkäme. S. Bayle Dict. Art. Epicur. (Vergl. den Art. Freiheit.

Was das Spinoziſtiſche Fatum betrifft, ſo ſind die Hauptſtellen, die hierher gehören folgende. In der Ethik trägt Spinoza den Satz vor: In der Natur giebt es nichts Zufälliges; ſondern alles iſt durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur (des Univerſum) beſtimmt, daß es auf eine gewiſſe Weiſe exiſtire und wür-

*) Stobäus l. c. Cap. VIII. vergl. Plutarch de Plac. Phil. L. 1. C. 28.

würke *). Denn alles was ist, ist in Gott. Gott kann aber nichts zufälliges seyn, weil er nothwendiger Weise existiret. Es müssen folglich die Eigenschaften (Modi) der göttlichen Natur nothwendiger Weise aus demselben entspringen. Dieses aber sind die ausgedehnten und denkenden Wesen, als seine Attrubute (corrolar. II. p. 12.) Folglich ist Gott nicht allein die Ursache, daß sie existiren, sondern auch daß sie auf gewisse Weise bestimmt sind, so und nicht anders zu handeln. Diese seine Meinung bekommt dadurch mehr Licht, wenn man den Briefwechsel mit Oldenburg vergleicht. Oldenburg schrieb deswegen an ihn: „Es komme ihm vor, als wenn er eine fatale Nothwendigkeit aller Dinge und Handlungen behaupte, wodurch alle Gesetze, alle Tugend und Religion, alle Belohnungen und Strafen aufgehoben würden **). Hierauf antwortet Spinoza in der gleich darauf folgenden 23. Epistel: „Gott unterwerfe er dem Fato nicht; sondern behaupte, daß alles aus Gottes Natur durch unvermeidliche Nothwendigkeit folge, und zwar so, daß er sich selbst kenne oder verstehe. Ob er sich nun gleich nothwendiger Weise selbst kenne, so sey es doch eine freie Erkenntniß und er werde dazu nicht durch Fatum gezwungen.

Was jene unvermeidliche Nothwendigkeit aller Dinge anlangt, so würden dadurch weder göttliche noch menschliche Rechte aufgehoben. Denn die moralischen Gesetze bleiben göttlich und heilsam, sie mögen ihre gesetzliche Form oder die Form des Rechts von Gott haben, oder nicht. Und wenn gleich das Gute, so aus der Tu-

*) Benedict. de Spinoza oper. posthum. Ethic. p. I. prop. XXIX. p. 20.

**) Epistolae doctor. quorund. virorum ad B. n. S. et Auctoris Responsiones p. XXII. XXIII. XXIV. ff.

Tugend und der Liebe zu Gott folgt, und welches wir von ihm als Richter empfangen, aus Nothwendigkeit seiner göttlichen Natur entspringt, so wird es darum nicht mehr oder weniger wünschenswerth seyn, und diejenigen Uebel, welche aus bösen Handlungen folgen, darum nicht weniger zu fürchten seyn, weil sie nothwendiger Weise aus ihnen fließen, weil wir das, was wir thun, entweder aus Hoffnung oder aus Furcht thun. Die Menschen sind in Beziehung auf Gott, das, was der Thon in der Hand des Töpfers ist, welcher aus einerley Masse ein Gefäß zu Ehren und ein anderes zu Unehren macht.

Oldenburg fand das letztere hart und schreibt deswegen in der 24. Epistel an Spinoza: Wenn die Menschen in allen ihren moralischen und natürlichen Handlungen der Gestalt in der Gewalt Gottes sind, wie der Thon in der Hand des Töpfers, wie ist es da möglich, daß einer kann beschuldiget werden, daß er so, oder anders gehandelt hat, da es ihm unmöglich war anders zu handeln? Kann der Mensch nicht Gott das unbiegsame Schicksal und die fatale Nothwendigkeit vorwerfen, oder zu Gott sagen: deine Macht ist unwiderstehlich? Wie mag er da mit Recht gestrafet werden können? Spinoza erklärte sich in der 25. Epistel folgendermaßen: Jene Redensart, daß der Mensch für Gott das sey, was der Thon für den Töpfer, müsse so verstanden werden: es komme Niemanden zu, Gott zu tadeln, daß er ihm eine schwache Natur oder einen schwachen Verstand gegeben habe, daß er ihm Standhaftigkeit, wahre Erkenntniß und Liebe Gottes versagt, eine so schwache Natur gegeben habe, daß er seine Begierden nicht bändigen kann. Denn es komme der Natur einer jeden Sache weiter nichts zu, als was aus ihr als der gegebenen Ursache, nothwendig fließt. So fließe nicht aus dem Wesen eines Menschen, daß er einen gesunden Körper und eine

gesunde Seele habe. Wenn nun solche schwache Geschöpfe aus Schwachheit ihrer Natur sündigen, so könne Gott darüber nicht zürnen, weil dieses alles nach seiner eigenen Meinung und Urtheil so erfolge. Aber daraus folge nicht, daß sie alle selig seyn müßten: denn die Menschen könnten zu entschuldigen seyn und doch der Seligkeit ermangeln. Denn daß ein Pferd, ein Pferd sey, und kein Mensch, deswegen sey es zu entschuldigen; nichts desto weniger sey es nothwendiger Weise ein Pferd und kein Mensch. Also, wenn ein Mensch aus Mangel der nöthigen Kräfte seine Begierden nicht regieren und durch die Furcht vor dem Gesetze dieselben nicht zähmen kann, so entschuldiget ihn zwar seine Schwäche; jedennoch aber kann er keine Gemüthsruhe, keine Erkenntniß und Liebe zu Gott genießen, sondern muß nothwendig verlohren gehen. —

Man kann also das Spinozistische Fatum beschreiben, durch eine absolute Nothwendigkeit alles dessen, was sich zuträgt. Es gründet sich dasselbe auf die unstatthaften Begriffe, die sich dieser Weltweise von Substanz, Gott und Welt machte, mit deren Widerlegung bereits sehr viele Schriftsteller sich beschäftiget haben, auf die sich hier der Dictionarist berufen darf. S. Christ. Wittichii Anti - Spinoza siue examen Ethices Benedicti de Spinoza. Amstelaedami. 1680. Buddeus in thesibus de atheismo et Superstit. Man vergleiche aber auch Bayle Dict. Art. Spinoza. Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Mendelsohn von Fr. Heinr. Jacobi. Breslau. Herder über ebendenselben. Aeltere Schriften findet man in Colers Leben des Spinoza, Jenichen histor. Spinozismi. Stollens Anleitung zur Historie der Gelahrtheit. S. 497. Fabricius Syllab. Scriptor. de veritat. relig. Christianae S. 357. Spinoza's phil. Schriften. Leipzig by Böhm. Die Cartesianer erklärten das Fa-

tum

tum durch den ewigen Rathschluß der Providenz Gottes, nach welchem er alles sieht, erkennet und regiert; oder für die oberste Ursache, nach welcher einige Würkungen erfolgen, welche in Hinsicht unserer, zufällig sind. Sie suchten ein solches Fatum mit der Freiheit des Menschen dadurch zu vereinigen, wiewohl auf eine sehr unbefriedigende Weise, daß sie sagten, es lehre hierbey doch noch die Erfahrung, daß bey einer solchen Anordnung der Dinge, es noch immer in unserer Gewalt stehe, vielen Dingen unsern Beifall zu geben, oder sie zu verwerfen, und einige nach vorhergegangener Ueberlegung zu wählen, andere zu verwerfen. Die Menschen könnten auch durch Zureden auf andere Entschlüsse gebracht werden, und das, was sie vorher beschlossen hätten, unterlassen. Es würde auch sonst alle Klugheit und vernünftige Anordnung der Dinge aufgehoben werden, wenn es ihnen nicht frey seyn sollte, dasjenige zu wählen, wozu sie aus vernünftigen Gründen angetrieben würden, und sie würden nicht mit Klugheit, sondern auf gut Glück und aufs geradewohl hin handeln. (Wer sieht hier nicht den Cirkel im Beweise?) Es sey zwar wahr, das Fatum sey unbeweglich; aber man müste dazu setzen: in beweglichen Dingen, weil es nicht die Natur oder die angebornen Bewegungen aufhebe. Es richte sich dasselbe nach der Natur eines jeden. Mit Dingen, welche nothwendig sind, handle es nothwendig, mit freien Naturen aber, frey. Dieselben lenke und bewege es auf eine angenehme und freie Art und Weise. Es thue mithin dasselbe den erschaffenen Dingen keine Gewalt an; sondern lenke, jedes nach seinen angebornen Trieben und Neigungen. Jene Erkenntniß und Vorherwissenheit Gottes, thue auch dem freien Willen deswegen keinen Eintrag, (ob man gleich gemeiniglich einzuwenden pflege: wenn Gott vorausgesehen hat, daß ich sündi-

gen

gen werde, und seine Vorherwissenheit untrüglich ist, so muß ich nothwendiger Weise sündigen) weil er voraussehe, daß ich nicht nothwendiger Weise, sondern mit Freiheit sündigen würde. Man müsse eine doppelte Nothwendigkeit unterscheiden. Eine vorhergehende und nachfolgende. Jene sey die Ursache der Handlung selbst und dieser könne der Wille nicht widerstehen. Diese hingegen sey nicht die Ursache der Handlung, sondern folge vielmehr derselben allererst nach. Nur die letztere werde durch die göttliche Vorherwissenschaft in menschlichen Dingen gesetzt. Denn das Zukünftige folge nicht als Würkung auf die Vorherwissenheit, sondern umgekehrt, die Vorherwissenheit folge allererst auf das Zukünftige. Weil dieses erfolgen wird, darum sieht es Gott vorher. Mithin sey nur das vorhergesehene Object untrüglich und ewig *).

Das Fatum Astrologikum erklärt Cicero durch die Nothwendigkeit moralischer Handlungen, welche abhangt von der Lage und dem Einfluß der Gestirne **). Man hat dasselbe bald das Chaldaische, bald das Babylonische, bald das Egyptische genannt, ungewiß, woher dasselbe seinen Ursprung eigentlich genommen habe ***).

Die Türken werden beschuldiget, daß sie eine solche Nothwendigkeit der Begebenheiten und menschlichen Schicksale geglaubt hätten, welche nicht von ordentlichen vorhergängigen Ursachen und ordentlichen Mitteln abhange. Jedem Menschen sey sein bestimmtes Lebensziel gesetzt, das er nicht verlängern und verkürzen könne.

Wes-

*) Anton Le Grand Institut Philos. Secund. Principia Renati Descartes p. II. Art. IV. p. 148 — 150.

**) De Diuinatinone L. 1. Cp. 42. vergl. de Fato.

***) Vossius de Orig et progres. Idololatriae L. II. Cap. XLVII. seqq.

Weswegen sie auch keine Gefahr scheueten, weil, wenn ihr Lebensziel noch nicht verflossen sey, sie in der augenscheinlichsten Lebensgefahr nicht umkommen würden. Hiermit stimmen die Nachrichten des gelehrten Schweden Björnstähl in seinen Briefen auf seinen ausländischen Reisen. Leipzig 1781. überein, daß ein solcher Aberglaube noch vor ohngefähr 20 Jahren unter den Türken allgemein gewesen. Im 4ten Bande dieser Briefe S. 108 sagt er: Die Türken wissen nicht was Quarantaine ist, und haben in ihrer reichen dreiästigen Sprache nicht ein einziges Wort, das diesem entspricht. Nur die Franken hüten sich vor der Pest: Die Türken, Armenier und Juden bekümmern sich gar nicht darum, und die Griechen sehr wenig. S. 109. Die Türken halten uns für Thoren, weil wir uns vor den Ansteckten (der Pest) in Acht nehmen wollen, als könnte Gott, sagen sie, uns demohngeachtet nicht treffen. Wir hingegen halten sie wieder für Thoren, eben weil sie sich nicht hüten. Sie belachen uns, wir sie; nun kommt es darauf an, wer zuletzt lacht, oder weint. Man sagt gemeiniglich, die Welt sey ein Tollhaus, aber in der Türkey erfährt mans mehr, als sonst wo. Und S. 116. „Die Türken, Armenier und Juden sind so verwegen, daß sie denen an der Pest gestorbenen die Kleider abnehmen und sie gleich anziehen, ohne sie im mindesten zu waschen, oder zu lüften, einige sammeln auch die Lappen, gehen damit in der Stadt herum, und verkaufen sie an andere Elende.

Es liegt hier stillschweigend der Trugschluß zum Grunde: Wenn es dein Schicksal mit sich bringt, du sollst von dieser Krankheit genesen, so wird es geschehen, du magst einen Arzt brauchen oder nicht. In dem Fragment de Fato sagt Cicero gegen den Chrysipp: Si quis v. c. oriente Cunicula natus est, is in mari non morietur. Vigila Chrysippe ne tuam causam

dese-

deseras. Si enim verum est, quod ita connectitur; illud quoque verum est. Si Fabius oriente Cunicula natus est, Fabius in mari non morietur. Pugnant ergo haec inter se Kant erinnert hierbey, daß Cicero schon von diesem Trugschlusse der alten Dialektiker gesagt habe, daß diese Art zu schließen ihren Namen daher habe, daß, wenn man ihr folgt, gar kein Gebrauch der Vernunft im Leben übrig bleibe. (Critik d. r. Vern. S. 689.) und nennet diesen Fehler die

Faule Vernunft.

crit. Philos

Man versteht darunter jede willkührliche Behauptung, wodurch fernere Untersuchung abgeschnitten wird; jeden Grundsatz, der die Naturerforschung, vermittelst der Erfahrung einschränkt: indem man die Erklärung aus einer intelligibelen Welt nimmt. So bricht z. B. der Grundsatz des unvermeidlichen Schicksals und des unerforschlichen Rathschlusses desselben alle fernere Vernunftuntersuchungen ab, die Vernunft begiebt sich dabey zur Ruhe, als wenn sie nun ihr Geschäfte völlig vollendet hätte, und heißt eben deswegen die faule Vernunft (ignava ratio. λογος ἀργος) *)

Fehlschluß. S. Sophisma.

Felapton. S. Schluß.

Feig-

*) S. Leibnitz Theodicee in der Vorrede S. 14. 18. Th. I. §. LV. Kant Crit. 689. f. 773. Baumgarten Metaph §. 305.

Feigheit.

Moral.

Der Gemüthszustand, in welchem man Uebel, Gefahr oder den Schmerz aufs äußerste fürchtet, ist die Feigheit. Sie verräth allemal Schwäche, statt dessen die starke Seele in Gefahren wächst. Der Feige leidet mehr, der tapfere oder entschlossene Mann leidet weniger. Gesetzt, daß der Feige auch der Gefahr entgangen, so ist er darum nicht für glücklich zu halten, sondern für unglücklich, daß er der Furcht unterworfen ist. Ferguson sagt es ist ein Glück sich nur auf das zu verlassen, was in unserer Gewalt ist; die Würksamkeit einer edlen und muthigen Seele, als unser einziges Gut, und das Verderbniß einer boßhaften und feigen Natur, als unser einziges Uebel anzusehen *).

Feindschaft.

Moral.

Das Verhältniß zweier oder mehrerer Personen gegen einander, die einander hassen ist überhaupt Feindschaft. Dieser Haß gründet sich entweder auf die Besorgniß eines Schadens, welchem der eine dem andern zufügen dürfte, oder auf einen bereits schon absichtlich zugefügten Schaden. Man kann daher auch sagen: die Feindschaft ist die Gesinnung, die erlaubten Zwecke des andern möglichst zu verhindern, und seine Rechte zu verletzen. Sie ist theils eine innerliche, wenn es blos bey den Gesinnungen bleibt, theils eine äußerliche, wenn sie in Handlungen ausbricht. Keine Feinde zu haben, steht nicht in unserer Macht; aber es steht in unserer Macht keines Menschen Feind zu seyn. Indem nun ein Feind dadurch,

*) Moralphilosophie, S. 148.

dadurch, daß er seine Pflicht gegen mich übertritt, mir kein Recht geben kann, daß ich meine Pflicht gegen ihn auch übertreten dürfte, weil die Verbindlichkeit, die ich gegen ihn habe, sich nicht auf dessen eigene Tugend, sondern auf ein höheres Gesetz gründet, dessen Verbindlichkeit durch das Laster des andern bey mir nicht wegfallen kann, so würde ich in den Fehler der Rachgier fallen, wenn ich dem, der mich beleidiget hat, Uebel zufügen, und mich an dem, ihm zugefügten Schaden oder Uebel, als einer Genugthuung ergötzen wollte. Daraus folgt aber nicht, daß ich mir jedes Uebel, jeden Schaden und Schmerz, den mir der andere zufügt, müsse gefallen lassen, dieses würde Indolenz und moralisches Phlegma genannt werden. Vielmehr bin ich verbunden, unter der gehörigen sittlichen Einschränkung meinem Feinde Widerstand zu thun. Kann derselbe nicht ohne Vermeidung nothwendiger Uebel erhalten werden, so ist er verbunden, dieselben zu dulden. Dieser in sittlicher Ordnung vollzogene Widerstand hebt die Bereitwilligkeit zur Versöhnung welche das sicherste Mittel ist, seinen Feind zu gewinnen, nicht auf. Unterdessen haben wir gegen einen Feind so viel Verbindlichkeit nicht, als gegen einen Freund zur würklichen Dienstleistung. Noch weniger dürfen wir, wenn es nicht besondere Umstände erfordern, denselben gar darinne dem Freunde vorziehen, und am aller wenigsten aus falscher Großmuth um dadurch einen besondern Ruhm zu erjagen. Denn bey der Collision der Pflichtleistungen gegen unterschiedene Personen müssen bey sonst gleichen Umständen die Würdigern und diejenigen, gegen welche wir schon zuvor eine besondere Verbindlichkeit hatten, vorgehen. Eben so verbiedet es die Klugheit sich mit seinem Feinde in Vertraulichkeit einzulassen.

Feuer.

Phyſik.

Es iſt ungemein ſchwer, bey den verſchiedenen Meinungen der Naturforſcher, die eigentliche Natur des Feuers zu beſtimmen. Hierüber wird ſich Niemand verwundern, der dieſe Meinungen kennt und bedenket, daß hier die Rede von einer Urſache iſt, die wir nie an ſich ſelbſt unterſuchen, ſondern blos aus ihren Würkungen beurtheilen können. Denn den Namen Feuer, von dem, was im gemeinen Leben das gewöhnliche Küchenfeuer oder Flamme genannt wird, ſorgfältig unterſcheiden. Gewöhnlicher Weiſe verſteht man unter dem Namen Feuer dasjenige, was in einem Körper Wärme hervorbringt, die unbekannte Urſache der Wärme. Da ſind Feuerweſen, Feuerſtof, Wärmeſtof, Elementarfeur gleichbedeutende Ausdrücke.

Einige Naturforſcher von nicht geringem Anſehn, haben das Feuer blos für einen Zuſtand der Körper, oder für eine nach gewiſſen Modificationen erfolgende Bewegung ihrer feinſten Theile halten wollen, ohne ein beſonderes Feuerweſen oder Elementarfeuer anzunehmen, als Bako in opp. de Forma calidi und Descartes, welcher das Feuer für eine Bewegung des erſten Elementes oder der ſubtilen Materie erklärt, wodurch die Theile des Körpers mit fortgeriſſen werden. Selbſt Neuton ſcheinet die Meinung zu begünſtigen und das Feuer blos für denjenigen Zuſtand der Körper zu halten, in welchem ſie durch eine heftige ſchwingende Bewegung die in ihnen befindliche Lichtmaterie ausſenden. (S. die ſeiner Optik angehängten Fragen.) Es laſſen ſich aber dagegen ſehr gegründete Einwendungen machen. Z. B. es wird jede Bewegung deſto langſamer und ſchwächer, je größer die Maſſe iſt, durch welche ſie ſich vertheilet; das Feuer hingegen verbreitet ſich mit gleicher Stärke ſeiner Würkung aus den geringſten Maſſen in die größ-

ten.

ten. Diesen Einwurf findet selbst Euler so stark, daß er es für nöthig hält ein elastisches Feuerwesen anzunehmen. (Diss. de igne in Recueil des pieces, qui ont remporté le prix á l'Acad. roy. des Sc. ann. 1738. Auch möchten sich wohl die Phänomene der Verbrennung aus einer bloßen innern Bewegung der Theile schwerlich so befriedigend erklären lassen, als dies bey einigen der neueren Hypothesen, welche ein eigenes Feuerwesen voraussetzen, möglich ist. Aus diesen Gründen wird das Daseyn einer solchen Substanz an jetzt mit fast allgemeiner Uebereinstimmung angenommen. Worinne aber die Beschaffenheit dieses Feuerwesens bestehe, über seine Verhältnisse gegen andere Stoffe, und über die Art und Weise, wie es die Erscheinungen der Wärme, die Verdampfung, Schmelzung und Verbrennung der Körper bewirkt, darüber sind die Meinungen sehr verschieden. Viele halten das Elementarfeuer für Lichtmaterie, einige sehen das Licht als eine eigene neue Modification des Feuerwesens an. Viele haben das, was die Körper entzündlich oder verbrennlich macht, das sogenannte Phlogiston für ein in dem Körper befindliches gebundenes Feuer gehalten, andere haben Feuer und Phlogiston als zween besondere sich entgegengesetzte Stoffe betrachtet. Einige nehmen das Feuer für ein allgemeines Auflösungsmittel aller Körper an, andere glauben hingegen, daß dasselbe, um würksam zu werden und die Erscheinungen der Wärme zu zeigen, selbst eines neuen hinzukommenden Auflösungsmittels bedürfe u. s. w. S. Gehler phys. W. B. 11. Th. S. 209. ff. Man hat daher das Feuer erklärt durch ein feines, flüßiges, höchst elastisches Wesen, das alle Körper durchdringet, verschiedene Verwandschaften, gegen diese äußert, und in ihnen in verschiedener Menge sowol, als auf verschiedene Weise, enthalten seyn kann. Alle die verschiedenen Meinungen findet man in dem angeführten Buche beisammen.

Figur

Figur der Schlüsse. S. Schluß.

Finanzgesetze und Gewalt.

Staatsrecht.

Gesetze über die Beyträge vom Vermögen der Unterthanen in einem Staate, heißen Finanzgesetze, und das Recht, das Staatsvermögen zum Zwecke des Staats zu gebrauchen, heißt Finanzgewalt, Cameralgewalt, Finanzhoheit. In derselben liegt das Besteuerungsrecht und das Recht der Finanzverwaltung oder der Vollstreckung der Finanzgesetze, wohin sowol die Einhebung der angeordneten Staatseinkünfte, als die Verwendung derselben gehört.

Finsterniss e.

Astronom.

Verfinsterung der Himmelskörper sind diejenigen Himmelsbegebenheiten, wobey ein Himmelskörper durch das Dazwischentreten eines andern dunkeln, ganz oder zum Theil verdekt oder seines Lichts beraubt wird. Sie heißen auch Eklipsen von ἐκλειπειν deficere und sind entweder partielle, wenn nur ein Theil des andern, oder totale, wenn der Körper ganz unserm Auge entzogen wird. Dergleichen sind 1) die Mondfinsterniß, welche besteht in einem Durchgange des Mondes durch den Erdschatten, wobey der im Erdschatten befindliche Theil, bisweilen durch die ganze Scheibe ihr von der Sonne entlehntes Licht verlieret. Sie erfolgt nie anders als im Vollmonde d. i. wenn der Mond der Sonne gegenüber gesehen wird, mithin die Erde zwischen Sonne und Mond steht und ihrem Schatten der Sonne gegenüber gerade in die Gegenden des Mondes wirft. Aber nicht bey allen Vollmonden

er-

erfolgen die Mondfinsterniſſe, ſondern nur alsdann, wenn der Mittelpunkt des Vollmondes nahe an dem Orte ſteht, der der Sonne ganz genau entgegengeſetzt iſt, welcher die Ekliptik oder der Knoten genannt wird. Es giebt daher ganze Jahre, in welchen keine Mondfinſterniß vorfällt, weil alle Vollmonde zu weit von den Knoten der Mondbahn entfernt ſind.

Die Größe einer Mondfinſterniß drükt man in Zollen d. i. in 12 Theilen des Monddurchmeſſers, und in Minuten d. i. 60 Theilen der Zolle aus. Erreicht der Erdſchatten z. B. gerade den Mittelpunkt der Mondſcheibe, ſo ſagt man, die Größe der Verfinſterung betrage 6 Zoll. Die totale Verfinſterung macht 12 Zoll aus; man rechnet aber hiebey noch die Zolle hinzu, in welche ſich der Mond in den weit größern Erdſchatten einſenkt; daher bey den totalen Mondfinſterniſſen mit Dauer, die Größe bis auf 21 Zoll und drüber ſteigen kann.

Die Beobachtung einer Mondfinſterniß beſtehet darinne, daß man nach einer genauen Uhr den Augenblik des Anfanges und Endes derſelben, ingleichen den Anfang und das Ende der gänzlichen Verfinſterung und die Zeitpunkte, wenn gewiſſe Flecken und Berge des Mondes in den Erſchatten und wieder heraustreten, genau bemerket, auch die Größe des verfinſterten Theils von Zeit zu Zeit abmißt. Die unbeſtimmten Grenzen aber des wahren und Halbſchattens machen dieſe Beobachtung etwas unſicher.

2) Die Sonnenfinſterniß iſt nichts anders als eine Bedeckung der Sonne durch den Mond, wobey den Erdbewohnern das Licht der Sonne durch den vortretenden Mond entzogen wird. Sie erfolgt zu keiner andern Zeit als im Neumonde, d. i. wenn man den Mond eben da zu ſuchen hat, wo die Sonne ſteht.

Sie

Sie ist entweder total, wenn die Sonne ganz, oder partial, wenn sie nur zum Theil von dem Monde bedeckt wird. Das letzte setzt voraus, daß zur Zeit einer solchen Begebenheit der Mond größer aussehe, oder einen größern scheinbaren Durchmesser habe, als die Sonne. Nun sind die scheinbaren Durchmesser der Sonne und des Mondes fast von gleicher Größe, aber beide veränderlich. Daher ist auch zuweilen des Mondes Durchmesser der kleinere. In diesem Falle kann der dunkele Mond ganz in die Sonnenscheibe hineintreten, und noch einen hellen Ring um sich unbedeckt lassen. Eine solche Finsterniß heißt eine ringförmige (annularis). Central heißen die Sonnenfinsternisse, wenn die Mittelpunkte des Mondes und der Sonne zusammentreffen. Die Beobachtung der Sonnenfinsternisse ist die nemliche, wie jene des Mondes, wenn man nur dasjenige abändert, was die Natur der Sache erfordert.

3) Verfinsterung der Trabanten oder Nebenplaneten. Der Planet Jupiter wird von vier, Saturn von fünf Monden, Trabanten oder Nebenplaneten begleitet, welche eben so, wie die Hauptplaneten, an sich dunkele Körper sind und blos von der Sonne erleuchtet werden. Wenn nun diese Nebenplaneten bey ihrem beständigen Umlauf um den Hauptplaneten in den Schatten des letztern kommen, so ereignen sich Trabantenverfinsterungen. Die Verfinsterungen der Jupitersmonden sind die einzigen, welche man beobachten kann. (de la Lande Astronomisches Handbuch B. V. §. 600 u. f. Bode kurzgefaßte Erläuterung der Sternkunde. I. Th. §. 436. II. Th. §. 613. f. Kästners Anfangsgr. der angewandten Math. Zweite Abth. Astron. §. 302 — 302. Geograph. §. 35. Gehler phys. W. B. II. Th. S. 242.

Flüsse.

Flüssig.

Physic.

Wenn die Theile eines Körpers so wenig Zusammenhang haben, daß sie der Trennung nur geringen, kaum merklichen Widerstand thun, dennoch aber genug Anziehung gegen einander äußern, um den Sinnen einen einzigen, ohne Unterbrechung zusammenhängenden Körper darzustellen, so heißt er ein flüssiger Körper (Fluidum). Ihm entgegen stehen die festen Körper. (solidum) Ein Hauptkennzeichen der Flüssigkeit ist die respective Beweglichkeit, mobilitas partium respectiua) welche darinne besteht, daß man einen Theil einer flüssigen Materie bewegen kann, ohne das Ganze mit zu bewegen. Eine natürliche Folge dieser Eigenschaft ist, daß die flüssigen Körper die Gestalt der Gefäße annehmen, in die sie eingeschlossen werden, und keinen Raum leer lassen in den ihnen ein Weg offen steht. Denn die respective Beweglichkeit erlaubt ihnen den Gesetzen der Schwere oder Elasticität einzeln und ohne Beytritt des Ganzen zu folgen. Ihre gleichartigen Theile sind so zart, daß sie einzeln genommen nicht in die Sinne fallen, daher ihre Oberfläche völlig zusammenhängend erscheinet, ohne daß man, wie bey den festen Körpern, etwas von ihrer Structur daran wahrnimmt. Sie hängen sich in Tropfen an einander, weil der Zusammenhang zwar gering ist, aber doch, besonders in den kleinen Theilen etwas beträgt. Diese Tropfen nehmen, weil die Anziehung auf allen Seiten gleich stark ist, eine Kugelgestalt an, und zween derselben fließen, wenn man sie an einander bringt, in einen zusammen. Jedoch findet dieses nur statt bey denjenigen flüssigen Materien, deren Elasticität unmerklich ist, wie bey dem Wasser, Weingeist, Oelen, geschmolzenen Metallen u. s. w. welche daher auch tropfbare Flüssigkeiten (liquida) genannt

nannt werden. Die stärker elastischen werden natürlicher Weise durch ihre Elasticität dieser Eigenschaft beraubt und heißen elastische Flüssigkeiten, dergleichen die Dämpfe und Gasarten sind. Ohne Zweifel würden sie auch tropfbar seyn, wenn sie sich nicht stets nach allen Seiten auszubreiten strebten. Die tropfbaren Flüssigkeiten nehmen, wenn sie in Ruhe sind, eine völlig ebene und wagrechte Oberfläche an, mit der das Bleyloth, oder die Richtung der Schwere, überall rechte Winkel macht. Dies ist eine Folge des geringen Zusammenhanges und der Feinheit der Theile, welche sich auf jeder schiefen Ebne von selbst losreißen und herabfließen, daher das Ganze nicht eher in Ruhe kömmt, als bis seine Oberfläche eine völlig wagrechte Ebne ist. Daß bey den elastischen Flüssigkeiten dies nicht statt finde, fällt von selbst in die Augen.

Unterdessen sind weder Flüssigkeit, noch Festigkeit wesentliche Eigenschaften der Körper, sondern bloße Zustände derselben. Denn viele feste Körper werden durch die Würkung des Feuers geschmolzen, oder in flüssige verwandelt; sehr viele Flüssige hingegen bringt die Entziehung der Wärme zum Gefrieren oder in einen festen Zustand. Man hat also Gründe genug, anzunehmen, daß die mehresten Körper wesentlich weder fest, noch flüssig sind, sondern daß sie vielmehr durch den Ueberfluß von Wärme in den flüssigen Zustand versetzt werden, und daß also das Feuer die Ursache ihrer Flüssigkeit sey. Vielleicht bewürkt dieses die Flüssigkeit durch das Dazwischentreten seiner Theile zwischen die Theile der Körper, wodurch der Zusammenhang der letzten geschwächt wird. Daß das Feuer nicht alle feste Körper flüssig macht, kömmt wohl daher, daß es die Theile derselben eher zersetzt, als schmelzt.

Folter. S. Tortur.

Form.

Metaph. und crit. Philosophie.

Die Peripatetiker verstunden unter Form (Forma) mit dem Aristoteles das, was den Grund einer Substanz in sich fasset. (λογος της ὀσιας) ratio Substantiae. Weil aber das Wort ὀσια beides, sowol eine Substanz, als auch das Wesen einer Sache bedeutet, so nahmen die Cartesianer und Gassendisten das Wort Form, für das, was den Grund von dem Wesen eines Dinges in sich fasset. Die Peripatetiker erklärten die Form so: sie wäre der Grund, wodurch eine Sache eine gewisse bestimmte Substanz werde und sey. So wie aus einer Materie und einer Figur ein zusammengesetztes Ding entstehe; so entspringe aus Materie und aus substantieller Form eine zusammengesetzte Substanz. Diese substantielle Form sey etwas den Sinnen verborgenes und könne nicht angeschauet werden, müsse aber allen übrigen Accidenzen zum Grunde liegen. Soll man sich hierbey etwas bestimmtes denken, so war diese Form der Peripatetiker nichts anders, als das Grundwesen der Dinge, wovon man weiter keinen Begriff hat, außer daß es bey allen übrigen, was einer Sache zukommen kann, vorausgesetzt werden muß. Dieses erhellet noch deutlicher, wenn man die viererley Arten von Ursachen der Dinge, welche Aristoteles annahm, betrachtet, unter diesen war auch seine sogenannte formelle Ursach (caussa formalis) im Gegensatz der materiellen (caussa materialis.) Darunter verstund er eine solche, durch welche alles wird und den Grund des Wesens eines jedweden Dinges in sich faßt. Da hingegen die materielle Ursach eine solche war, aus welcher (exqua) alles

entsteht. *) Diese Form wurde auch genannt die wesentliche. (forma essentialis.) Daher der Satz der Alten: die Form bestimmt das Wesen der Sache (forma dat esse rei) und die Form unterscheidet eine Sache von der andern (forma rem a re distinguit.) Die Scholastiker setzten die Form der Materie entgegen und nannten die substantielle Form (forma substantialis) einer Sache dasjenige, wodurch sie ihre Activität (als Substanz) erhält. Daher der Satz: Die Form sey der Materie vorzuziehen (formam esse nobiliorem materia) weil die Materie ihrem Begriffe nach nicht würke, sondern nur resistire. Durch diese Opposition der Materie und der Form geschahe es, daß in der Folge die specifischen Bestimmungen einer Sache auch ihre Form genannt wurden und man sagte, die Differentia specifica sey die Form des Generis oder des Geschlechtes. Weil das Genus an und für sich mancherley Bestimmungen annehmen kann, so wie etwa ein materieller Stoff auf mancherley Art gebildet und geformt werden kann. Setzt man nun zu dem nächsten Geschlechte die specifische Differenz hinzu, so war dadurch das Genus bestimmt; und da ein solcher Begriff, als eine Definition nach dem Sinne der Alten das Wesen einer Sache bezeichnete, so war es begreiflich, wie sie Form für das Wesen einer Sache halten konnten. (Forma dat esse rei.) Solcher Gestalt hatte ein jedes Geschlecht, aber auch jede Species ihre Form. Um nun diese von einander zu unterscheiden, nannten sie die erste Formam totius, welches nichts anders war, als das Wesen oder der conceptus primus totalis einer Sache und hieß auch ratio formalis. Die Differentia specifica aber hieß, Forma par-

*) Aristoteles Physik L. II. Cp. I. Cp. II.

tialis, s. metaphysica. Da die Bestimmungen deren ein allgemeiner Begriff fähig ist, sowol innere, als äußere sind, so kam es daher, daß sie von innerer und äußerer, ingleichen von zufälligen Formen sprachen, über welche letztern bey ihnen gestritten wurde, ob es dergleichen gäbe, indem durch Form immer etwas wesentliches angedeutet würde, welches aber ein Streit ohne erhebliche Folgen war und größtentheils auf Wortstreit beruhte. *) Nemlich unter der innern, wesentlichen und substantiellen Form verstunden sie das innere Prinzip, die innerere Ursache der Action, die sich in demjenigen befindet, welcher agirt. Z. B Die Seele in dem menschlichen Körper. Hingegen die Qualitäten, welche von der substantiellen Form unterschieden waren, nannten die Scholastiker mit dem Aristoteles zufällige Formen. Daher entstunden zweyerley Arten des Actus, beständige (actus permanens) und vorübergehende (actus transiens). Dieses letztere war die Action des Dinges selbst. Die substantielle Form war schlechterdings beständig und daurend. Z. B. die Seele im Körper, die zufällige aber d. i. der würkliche Actus ist es nur auf eine bestimmte Zeit. Daher mag es auch wol gekommen seyn, daß Aristoteles der Seele den allgemeinen Namen Entelechia beylegte, welches nach seinem griechischen Ursprunge so viel als vollkommen bedeutet, denn durch den Actum wird die Kraft vollkommen, und deswegen gab es der bekannte Hermolaus Barbarus im Lateinischen von Wort zu Wort durch Pertectihabia.

Eine andere und zu der damaligen Zeit der scholastischen Philosophen erhebliche Frage, war jene über den

*) Velthem. in Institut. Metaph. Hebenstreit phil. prim. p. III. Sect. II, C. VII. VIII. Suarez in Disp. Met. p. I. Disp. XIII.

den Ursprung der Formen. Mit den Zufälligen hatte es keine Schwierigkeit, diese ließ man durch Eduction, eben so wie den Ursprung der Figuren entstehn. Denn sie waren nichts weiter, als Veränderungen der Einschränkung. So wird die Figur einer Statüe hervorgebracht, wenn man den überflüßigen Marmor wegschaft. Allein der Ursprung der substantiellen Formen war ganz etwas anderes. Eigentlich war dieses der Ursprung der Substanzen selbst. Einige z. B. Julius Scaliger gab zu verstehen, es könnten wol die Formen vielmehr aus dem activen Vermögen der würkenden Ursache (das ist, entweder selbst aus der Kraft Gottes, bey der Schöpfung, oder aus dem Vermögen anderer Formen, bey der Zeugung) als aus dem leidenden Vermögen der Materie hervorgebracht werden; Daniel Sennert, ein Wittenbergischer Medicus, behauptete eben diese Meinung, sonderlich in Ansehung der beseelten Körper. Dieser gerieth dadurch in einen heftigen Streit mit einem Julius Cäsar della Galla und mit einem Gröningischen Medicus, Joh. Freytag. Joh. Sperling aber, ein Wittenbergischer Prof. vertheidigte den Daniel Sennert, gerieth aber zuletzt mit Zeisolden, einem Jenaischen Prof. welcher die Schöpfung der menschlichen Seelen vertheidigte, in Händel. Es ist hinreichend, hier nur historische Meldung dieser Sache zu thun. Auf eine Beurtheilung sich einzulassen, würde sich nicht der Mühe lohnen.

Aus dem, was wir gesagt haben, daß die Scholastiker Formam generis und Specierum von einander unterschieden, läßt sich verstehen was sie mit ihrem Vacuo formarum sagen wollten, dieses war nichts anders, als eine Lücke in der Ordnung der Specierum. Z. B. der Mangel denkender und empfindender Geschöpfe in der Welt.

Wenn der Begriff der Form auf Handlungen angewendet wird, so bezeichnet er die Modalität derselben d. i. die Art und Weise der Handlung. Dasjenige, was geschieht ist die Materie, die Art aber, wie es geschieht, die Form. So sagt man z. B. von gewißen Handlungen, daß sie zwar an und für sich d. i. der Materie nach oder nach ihrem Geschlechtsbegriff erlaubt gewesen, aber man habe in der Form gefehlt. Ingleichen, Gott concurrire zwar ad materiale, aber nicht ad formale actionum moralium. Dadurch erhalten zwey Stellen in der Theodicee des Hrn. von Leibniz ihr Licht, wo er den Urquell des Böſen in der Welt, in den möglichen Formen der Dinge ſetzt. Er verſteht darunter die Möglichkeit der Dinge ſelbſt, die Gott nicht hat ſchaffen können, weil er nicht der Urheber ſeines eigenen Verſtandes iſt. Die Form einer jeden Creatur iſt ihre Beſchränktheit und Unvollkommenheit. Dadurch wird die Action des Schöpfers, die ſtets aufs Gute zielt, eingeſchränkt. Er bringt zwar die Creatur nicht als ein Universale logicum, ſondern als ein Individuum hervor, aber er bringt ihre Natur vor ihrer Würkung, als einer zufälligen Eigenſchaft in signo anteriore rationis hervor. Von dieſer Würkung iſt die Creatur allein die Urſache, nicht Gott. *) Wir haben dieſes hier wegen der Vollſtändigkeit nur anführen wollen und verſparen das übrige in den Artikel vom moraliſchen Uebel.

Die Metaphyſik trägt von Materie und Form folgende Regeln vor: Man kann von dem Materiale auf das Formale nicht ſchließen, und wenn ein Weſen die Urſache von dem Materiale eines andern iſt, ſo iſt es darum

*) S. Theodicee Th. III. §. CCCLXXIX, CCCLXXX. CCCLXXXIX. vergl. Th. I. §. XX.

darum nicht zugleich die Ursache von dem Formale desselben. Z. B. Gott concuerirt zu dem Materiale einer Handlung, aber nicht sofort zu dem Formale derselben, daß es eine so bestimmte Handlung ist. Ferner: Man kann nicht schließen, wo einerley Materiale ist, da ist auch das Formale einerley. Z. B. Tugend und Laster participiren einerley Materiale, sie sind beide Fertigkeiten und erkennen Einheit des Geschlechtsbegriffs; haben aber ein verschiedenes Formale, nemlich Uebereinstimmung oder nicht Uebereinstimmung mit dem Gesetz. Ferner lehrte man, die Materie, als das Gegebene oder Bestimmbare, sey eher, als die Form oder die Bestimmung. Dieser letzte Satz aber ist durch die critische Philosophie besser berichtiget worden. Er würde seine vollkommene Richtigkeit haben, wenn der reine Verstand unmittelbar auf Gegenstände bezogen werden könnte und wenn Raum und Zeit Bestimmungen der Dinge an sich selbst wären. Wenn wir die Dinge anschaueten wie sie sind, obgleich nur verworren, wie die Intellectualphilosophie dafür hält, so hätte der Satz seine gute Richtigkeit. Da es aber nur Erscheinungen sind, wovon die sinnliche Anschauung eine ganz besondere Bedingung ist, welche aller Wahrnehmung a priori zum Grunde liegt, und deren Form (Raum und Zeit) ursprünglich ist; so ist die Form vor sich allein gegeben, und geht vor aller Materie, (den Empfindungen) und vor aller Erscheinung vorher und macht diese als Bedingung der Sinnlichkeit allererst möglich.

Formaliter.

Metaph.

Zum Verständniß der Schriften der Scholastiker wollen wir die gewöhnlichsten Bedeutungen dieses ungemein schwankenden Begriffs anführen.

1) Be-

1) Bedeutet es so viel, als was einer Sache ihrer Existenz nach mit Wahrheit zukommt. So fragten z. B. die Aristoteliker: Ob der Sonne die Wärme formaliter zukomme? Und die Scholastiker behaupteten von den Vollkommenheiten der Kreaturen, daß sie Gott formaliter nicht, wol aber den Geschöpfen zukommen. In diesem Verstande brauchten sie auch oft das Wort, eminenter anstatt formaliter. 2) Bisweilen bedeutet es auch so viel als das Wesen einer Sache. Z. B. auf die Frage: quid formaliter sit animal? antworteten sie: est corpus naturale mixtum animatum sentiens. 3) Den wesentlichen Unterschied. Z. B. Empfindung bey dem Thiere. 4) Eine wesentliche Eigenschaft einer Sache. Z. B. Theilbarkeit bey Körpern. 5) Der bloße einfache Begriff einer Sache, oder mit den Scholastikern zu reden, conceptum rei ut sic, zum Unterschiede von dem conceptu rei ut est talis. Jener wurde auch genannt conceptus formalis. Z. B. auf den Trugschluß: Gott besitzt die Eigenschaft der Weißheit nicht, weil in ihm nichts accidentelles ist. Nun ist aber die Weißheit ein Accidenz, antworteten sie: man müsse einen Unterschied machen unter der sapientia ut sic oder formaliter betrachtet, und unter sapientia ut est talis oder materialiter betrachtet. Zu den erstern gehöre nicht, daß sie ein Accidenz sey, sondern nur zu der letztern. 6) Bisweilen bedeutet es eine Sache in abstracto, dann wird dem formaliter entgegengesetzt das materialiter oder die Sache in concreto. So kann das Böse sowol formaliter d. i. in Abstracto, als auch materialiter d. i. in concreto betrachtet werden. 7) Die Bedeutung einer Sache in significatu recto in Gegensatz einer andern in significatu obliquo. Z. B. Blindheit bey einem Stein, und bey einem Menschen. Beides, bezeichnet eine Abwesenheit des Sehens in significatu Recto. Aber

in obliquo sind sie unterschieden wie negatio pura von priuation. Jene zeigt auf ein ganz unfähiges Subject; diese auf ein subjectum capax. 8) Es heißt auch bisweilen so viel, als wie wir uns die Sache vorstellen (nostro concipiendi modo) im Gegensatz des a parte rei. Z. B. Ob die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes ein und dieselbe Sache sey? Formaliter d. i. nostro concipiendi modo nicht; wohl aber a parte rei, denn beide sind in Gott. Dieses sind nur die den Scholastikern gewöhnlichsten Bedeutungen dieses Wortes. Es giebt derselben noch mehrere, die wir aber, um bey weniger nützlichen Dingen nicht weitläuftig zu seyn, übergehen. Wer daran ein Vergnügen findet, der lese Velthemii institutiones metaph. Cp. IV. V.

Form der Erkenntniß.

Crit. Philosophie.

Darunter versteht man dasjenige, wodurch die Art und Weise der Vereinigung gewisser Vorstellungen bestimmt wird. Dahin gehört sowol die Form des Anschauens, als die Form des Denkens. Jene ist die Art und Weise, wie durch Sinnlichkeit etwas vorgestellt wird d. i. im Raum und in der Zeit; diese, wie etwas von dem Verstande gedacht wird, Verstandesform, nemlich die Verstandesbegriffe und Grundsätze. (Man vergleiche die Artikel Erfahrung und Categorie.) Hiervon ist die Form der Vernunfterkenntniß noch unterschieden, welche bestehet in den Ideen und Grundsätzen der Vernunft, als wodurch ihre Art und Weise zu denken bestimmt wird. Man muß aber hier unter Ideen nicht jedwede Art der Vorstellungen verstehen, sondern Ideen im Platonischen Sinne, das sind solche nothwendige Vernunft-

Kunstbegriffe, deren Gegenstand sich nicht sinnlich anschauen noch erfahren läßt, und die eben deswegen reine transcendentale und transcendende genannt werden, weil sie die Erfahrung dem Objecte oder dem Grade nach überschreiten und in ihr keinen angemessenen Gegenstand finden. Z. B. die Idee des Unbedingten, des absoluten Subjects, die Weltidee u. s. w. (S. Idee.) Man kann sie vergleichen mit Ruhepunkten der Vernunft, bey welchen, wenn sie ihre Forschungen und Schlüsse bis dahin gebracht hat, sie ihr Geschäfte beendiget zu haben wähnet. Ihr Streben nach dem Unbedingten und Letzten ist ihr eigenthümlich. In dem ganzen unabsehbaren Felde bedingter Wesen, findet sie nie ein Unbedingtes und Letztes. Sie überschreitet daher diese Kette und schaft sich selbst ein Object, das sie ihrer Idee von dem Unbedingten unterlegt, (welche Idee von dem Unbedingten sie zwar in ihr selbst vorfindet, wozu ihr aber das angemessene Object mangelt) und hält dasselbe für einen würklich erkannten Gegenstand, welches Verfahren dialectisch genannt wird, weil der Gebrauch jener Vernunftideen nur regulativ, aber keineswegs constitutiv ist. Nur regulativ, d. i. sie thut recht daran, wenn sie der Anweisung ihrer Natur folgt und nicht nachläßt, ihre Forschung nach dem Unbedingten so weit fortzusetzen als möglich ist. Nicht constitutiv, d. i. sie soll nicht vermeinen, daß durch die Idee des Unbedingten auch sogleich der Gegenstand desselben mit gegeben und dargestellet sey.

Ob nun gleich die Formen des Anschauens und Denkens nur subjectiv sind, so bestimmen sie doch zugleich auch die objectiven Formen der Gegenstände. Denn der Raum ist die Form der äußeren, und die Zeit die Form der inneren Erscheinungen. Da aber alle Vorstellungen Bestimmung des Gemüths sind und

also zum innern Zustande gehören, so ist die Zeit eine unmittelbare Bedingung a priori für alle Erscheinungen überhaupt, und unmittelbar auch für alle äußere Erscheinungen, so daß ich aus dem Princip des innern Sinnes ganz allgemein sagen kann: alle Erscheinungen überhaupt, d. i. alle Gegenstände der Sinne sind in der Zeit, und stehen nothwendiger Weise in den Verhältnissen der Zeit. (Critik der r. V. S. 20. Markus Herz Betrachtungen aus der speculat. Weltweisheit. S. 24. ff. Königsberg 1771.)

Was zur Form gehört heißt formal. Dahin gehört außer der formalen Bedingung der Erfahrung das

Formale der Natur.

Dieses besteht in der Gesetzmäßigkeit aller Gegenstände der Erfahrung, und sofern sie a priori erkannt wird, die nothwendige Gesetzmäßigkeit derselben. (Kant Prolegomena S. 75.)

Formaler Vernunftgebrauch

ist ein solcher, wobey man, wie bey dem formalen Gebrauche des Verstandes, von allem Inhalte abstrahirt, im Gegensatz des realen, da sie selbst den Ursprung gewisser Begriffe und Grundsätze enthält, die sie weder von den Sinnen, noch von dem Verstande entlehnt. Das Vermögen des formalen Vernunftgebrauchs ist kein anderes, als das Vermögen der mittelbaren Schlüsse.

Formales Prinzip des Willens.

Practische Prinzipien sind überhaupt formal, wenn sie von allen subjectiven Zwecken abstrahiren, sie sind material, wenn sie diese, mithin gewisse Triebfedern zum Grunde legen. Da die materiellen Zwecke insgesamt nur relativ sind, so können sie nicht für ein jedes Wollen und für alle vernünftige Wesen practische Gesetze abgeben, und wenn es weiter keine, als subjective und relative Zwecke gäbe, so könnte für die Vernunft kein oberstes practisches Prinzip angetroffen werden. Nur dasjenige also, was an sich selbst Zweck ist, kann ein Grund bestimmter Gesetze seyn. Der Mensch existirt als Zweck an sich selbst, nicht blos als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen. Der Grund des formalen Prinzips des Willens ist daher dieser: Die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst. Daher das formale Prinzip des Willens: Handle so, daß du die Menschheit sowol in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest. (Kant Grundlegung zur Metaph. der Sitten S. 64. ff. Jakob Moral §. 52. ff.)

Von dem, was das Formale in Begriffen, Urtheilen und Schlüssen ist, s. die Art. Begriff ꝛc. Formaler Endzweck ist dasjenige, um welches willen ein Vernunftwesen eine Handlung unternimmt, zum Unterschiede des objectiven Zweckes, welcher die Sache selbst ist, nach welcher man sich bemühet.

Fortgang ins Unendliche. S. Progressus.

Fresissom. S. Schluß.

Freundschaft.

Moral.

Die genaue Vereinigung zweyer oder mehrerer Personen zur wechselseitigen möglichsten Theilnahme ihrer besondern Zwecke aus wechselseitiger Zuneigung heißt Freundschaft. Ein hoher Grad derselben giebt die vertraute Freundschaft. Aus diesem Begriffe fließen folgende Regeln für die Wahl in der Freundschaft.

1) Bey der Freundschaft muß alle Schmeicheley vermieden und gegenseitige Hochachtung erhalten werden. 2) Sie muß auf Tugend gegründet seyn. 3) Man muß sich nicht übereilen und nur erst nach langer Prüfung die Wahl der Freunde, besonders der vertrauten, treffen. 4) Man muß des Freundes Interesse an das seinige knüpfen, nicht aus eigennützigen Absichten, sonst würden wir ihn als ein bloßes Mittel zu unseren beliebigen Zwecken gebrauchen, sondern um ihn zur Beständigkeit anzuhalten, welches wenigstens die Klugheit fordert. 5) Sollten Gründe gegen die Beständigkeit vorhanden seyn, so sey man sparsam in Entdeckung seiner Geheimnisse. 6) Man muß seinen Freund nicht mißbrauchen, oder ohne Noth beschwerlich fallen, oder schädlich Dienstleistung von ihm fordern. 7) Bey aller Vertraulichkeit dürfen doch die Zeichen der Ehrerbietung und Hochachtung nicht bey Seite gesetzt werden. 8) Hat man einmal vertraute Freundschaft geschlossen, so sey man beständig; muß sie aber nach Beschaffenheit der Umstände getrennet werden, so hüte man sich, daß man sie nicht plötzlich zerreise, sondern suche sie allmählich aufzulösen.

Freygebigkeit.

Moral.

Dieses ist die Geneigtheit, mit Vergnügen unser Eigenthum umsonst wegzugeben. Soll sie eine Tugend seyn, und nicht blos vom Temperamente oder wo. gar aus andern unlautern Quellen fließen, so muß sie d.rh einen sittlichen Willen hervorgebracht und in Schranken gehalten werden. Alles was dabey pathologisch ist, kommt nicht in Anschlag.

Freyheit des Willens und Nothwendigkeit.

Metaph. und krit. Philos.

Bey dieser, in der Philosophie sehr wichtigen Lehre, thut wol der Dictionarist am besten und geht am sichersten, wenn er eine kurze Geschichte dieses Begriffs von der Freyheit des Willens giebt, um den denkenden Leser in den Stand zu setzen, am Ende selbst darüber zu urtheilen, ob die Acten über diese Materie geschlossen sind oder nicht. Denn auf den Begriff der Freyheit und auf dessen Realität aus apodictischen Gesetzen, kommt alles an in der Lehre von Gott und Unsterblichkeit, als welche Ideen dadurch ihre objektive Realität erhalten, d. i. als möglich dadurch erwiesen werden, daß Freyheit würklich ist. Zu gleicher Zeit wird eben dadurch das Praktische mit den Elementen des Theoretischen verknüpft. Folgende Geschichte unseres Begriffs wird es zeigen, wie nahe die Philosophen diesem Ziele gekommen sind, oder wie entfernt sie auf der andern Seite noch davon waren. *)

Da

*) Es bezieht sich diese Geschichte blos auf die Häupter ganzer Sekten und nicht auf die Meinungen jedes einzelnen Phi-

Da aber die beiden Begriffe, Freiheit und Nothwendigkeit beſtändigen Bezug auf einander haben und wegen der Streitigkeiten in der Lehre von der Freiheit nicht wol getrennet werden können; ſo haben wir hier Satz und Gegenſatz lieber neben einander ſtellen wollen um in den weſentlichen eine kurze Ueberſicht des Ganzen, was die Hauptmomente betrifft mittheilen zu können.

Plato ſucht im zehenten Buche vom Geſetzen zu beweiſen: der Gedanke oder das Denken ſey eher geweſen, als die Materie. Da nun denken, wollen, ſich erinnern u. ſ. w. der Seele; Bewegung hingegen der Materie beigelegt würden; ſo ſchließt er, alſo müſſe die Seele auch eher geweſen ſeyn, als der Körper oder die Materie *), mithin auch alle die Eigenſchaften, welche derſelben zukommen. Unter dieſe gehöre auch die Spontaneität oder der Willkühr, dadurch unterſcheide ſie ſich von aller Materie. Er beſchreibt dieſelbe durch das ſich ſelbſt bewegen (αὐτο κινειν) **) und legt ſie der Vernunft hauptſächlich bey, weil ſie frey von allen fremden Einflüſſen und durch ſich ſelbſt geſetzgebend ſey. Deswegen nennt er ſie eine erſte Urſache (ἀρχη) ***) welche ſich ſelbſt zu Handlungen beſtimme, ein ſich ſelbſtbewegendes Weſen, das ſich ſelbſt in Thätigkeit ſetzen kann, ohne von außen beſtimmt zu werden, eine Urſache im vorzüglichen Sinne des Wortes (αἰτιον)

Philoſophen, es ſey denn, daß derſelbe eine bedeutende Rolle geſpielt habe. Bey Streitigkeiten wird man aber beteudende Schriften einzelner angeführet finden.

*) L. X. p. 90. Bipont.

**) Ebend. p. 82. Definit. p. 288.

***) ψυχη το αὐτο ἑαυτο κινουν.

(αἴτιον) und ein Princip der Thätigkeit, in ihr selbst liege der Anfang und Grund ihrer Thätigkeit. Da nun die Vernunft das oberste Vermögen der Seele ist, welches für sich selbst gesetzgebend und unabhängig von dem Zwange anderer Dinge ist, so ist die Spontaneität vorzüglich die Würkung der Vernunft. In dieser Hinsicht ist sie, die Seele, frey. Bis hieher gieng alles gut. Aber nun setzt Plato hinzu, was die Seele nach den Gesetzen und Ideen der Vernunft beschließt, ist so unveränderlich und nothwendig, als irgend etwas anderes, was durch physische Gesetze nothwendig ist *). Beim Lichte besehen, war also diese Freiheit nach Platonischen Begriffen, weiter nichts, als das Vermögen unabhängig von äußerem Zwange oder äußerer Nöthigung eigenmächtig die Ursache von etwas zu werden. (Libertas a coactione physica externa). Versteht man sie so, so ist kein Widerspruch beim Plato und er ist mit sich völlig consequent, wenn er sagt; Die Nöthigung, welcher die Seele, als Vernunftwesen unterworfen ist, ist unter allen Nöthigungen die größte. Sie ist zwar als Anfängerin oder Anführerin gesetzgebend und wird selbst nicht angefangen oder angeführt; das ist aber unabänderlich und es muß das nothwendiger Weise zu Stande kommen, was sie einmal nach den besten Einsichten der Vernunft gewollt hat. Fester und unbeweglicher kann kein Diamant seyn. Aber die innere Caussali-

*) Ἐπι νομ. p. 254. ἀρχασα γαρ και ουκ ἀρχομενη νομοθετη. de Leg. X. p. 86 — 89.

**) Epinom. S. 254. seq. ἡ ψυχης δε ἀναγκη νυν κεκτημενης, ἁπασων ἀναγκων πολ μεγιση γιγνιτ' ἀν. ἀρχουσα γαρ ἀλλ' ουκ ἀρχομενη νομοθετει. το δε ἀμεικτροφον, ὁταν ψυχη το ἀρισον κατα τον ἀριλον βασευση ταυτον το τελεον ἐκβαινει κ, τ. λ.

salität aus Freiheit kann mit jener Nöthigung nicht bestehen. Unterdessen war durch jene Lehre schon viel gewonnen. Denn es ist ein wahrer Charakter der Freiheit, daß die Seele durch sie als ein Prinzip ihrer selbsteigenen Thätigkeit, für sich selbst und durch sich selbst, ohne allen Einfluß anderer Dinge gesetzgebend seyn kann. Hiermit konnte auch seine Lehre vom Schicksal (Fatum) bestehen, denn diese war ihm nichts anders als das ewige Gesetz Gottes zur weißen Regierung aller Dinge, zwar für die Natur bestimmend, aber nicht für den freien Willen. (S. den Art. Fatum.)

Um hier der Wißbegierde, was die Meinung der alten Philosophen in der Lehre von der Freiheit betrifft, nichts schuldig zu bleiben, wollen wir nur noch mit wenigen der Meinung des Epikurs gedenken. Es ist bekannt, daß dieser Philosoph der Lehre des Leucipps und Democrits von den Atomen und ihrer Bewegung zugethan war. Als ächter Atomist hätte er, so wie sein Vorgänger, eine fatale Nothwendigkeit aller Handlungen behaupten müssen *). Denn die Behauptung: die Welt habe sich durch eine unvermuthete Bewegung der Atomen gebildet, giebt den Lehrsatz einer unvermeidlichen Nothwendigkeit, als unmittelbare Folge her. Aber dieser Lehrsatz drohete die ganze Sittenlehre des Epikurs umzuwerfen. Er änderte daher lieber jene Lehre in etwas ab, ohne jedoch dieselbe gänzlich aufzugeben. Vor ihm erklärte man die Bewegung der Atomen

*) S. Cicero de Fato Cp. XVII. Quum duae sententiae fuissent veterum philosophorum; una eorum, qui censerent, omnia ita fato fieri, ut id fatum vim necessitati afferret, inqua sententia Democritus, Heraclitus, Empedocles, Aristoteles fuit: altera eorum, quibus viderentur sine ullo fato esse animorum motus voluntarii etc.

men blos aus der Schwere und Zurückprallung. Jene geschahe durch senkrechte Linien und veränderte sich niemals in dem leeren Raume: sie nahm nicht eher eine Veränderung an, als bis ein Stäubchen gegen das andere stieß. Epikur hingegen behauptete, daß auch mitten in dem leeren Raume die Atomen ein wenig von der geraden Linie abweichen *). Außer dem, daß er dadurch die Hervorgehung der Welt begreiflich zu machen suchte, welche sonst ganz unbegreiflich bleiben würde, wenn er voraussetze, daß sie sich mit gleicher Geschwindigkeit durch gerade Linien bewegten, die sich von oben, bis unten senkten: legte er die Quelle und den Sitz der freien Handlungen in diese abweichende Bewegung. Wenn man hier die Ungereimtheit der Bewegung der Atomen auch einstweilen bey Seite setzt, so ist doch in den beiden Sätzen gar kein Zusammenhang: Die Seele des Menschen ist aus Atomen zusammengesetzt, welche da sie sich nothwendiger Weise durch gerade Linien bewegen, ein wenig vom rechten Wege abweichen; daher hat die Seele des Menschen eine freie Wirkung. Welche Ungleichheit unter der Bewegung der Atomen, und der Freiheit des Menschen! Es müßte dann seyn, daß Epikur, wie Democritus scheint gethan zu haben, jedem Stäubchen eine beseelte und empfindende Natur zugeschrieben hätte **). Wie kann

*) S. Cicero de Finibus. B. 1. Kap. VI.

**) Cicero sagt daher vortreflich: Nec quum haec ita sint, est caussa cur Epicurus fatum extimescat et ab Atomis petat praesidium, easque de via deducat, et uno tempore suscipiat res duas inenodabiles: unam ut sine caussa fiat aliquid, ex quo existet, ut de nihilo quidpiam fiat, quod nec ipsi, nec cuiquam Physico placet: alteram, ut quum duo individua per inanitatem ferantur, alterum e regione moveatur, alterum declinet. De Fato Cap. IX. vergl. De Nat. Deor. L. 1. Cap. XXV.

kann die Freiheit des Menschen sich auf Bewegung der Atomen gründen, die ohne alle Freiheit geschieht?

Ja, Epikur gieng noch weiter. Aus Furcht, daß man aus dem Satze: ein jeder Satz ist entweder wahr, oder nicht wahr, die unvermeidliche Nothwendigkeit schließen möchte, läugnete er lieber, daß jeder Satz entweder wahr oder falsch sey *). Er sahe nicht, daß mit der Wahrheit jener Alternative die Freiheit des Menschen immer noch bestehen könne. Cicero antwortet hierauf: Licet enim Epicuro concedenti omne enunciatum aut verum, aut falsum esse non vereri, ne omnia fato fieri sit necesse. Non enim aeternis caussis naturae necessitate manantibus, verum est id, quod ita enunciatur: Descendit in Academiam Carneades, nec tamen sine caussis. Sed interest inter caussas fortuito antegressas, et inter caussas cohibentes in se efficientiam naturalem. Ita et semper verum fuit: Morietur Epicurus, quum duo et septuaginta annos vixerit, Archonte Pitharato; neque tamen erant caussae fatales, cur ita accideret; Sed quod ita cecidisset, certe casurum sicut cecidit fuit. (De Fato Cp. IX.)

Die Peripatetiker bildeten den Begriff der Freiheit durch die Beziehung der Mittel zu einem gewissen Zweck. Und Aristoteles schränkte sie ein auf solche Dinge, die in unserer Macht stehen **) und erklärte sie, durch ein mit Ueberlegung verbundenes Verlangen nach solchen Dingen, die in unserer Gewalt stehen. Sie erfoderten zu einer freien Handlung, daß sie unbestimmt

*) Cicero de Nat. Deor. L. 1. Cp. XIX. seq. Quaest. Academ. L. IV. Cp. XIII. De Fato. Cp. IX. X.

**) Ethic. ad Nicomachum L. III. Cp. III.

oder zufällig sey d. i. daß sie geschehen aber auch unterbleiben könne. *) (Contingenz) und nannten diese die Indifferenz des Willens. Ihr Beweis war folgender. Die Freyheit erfordert, daß das Gegentheil einer Handlung möglich sey. Wer nun das eine der entgegengesetzten Dinge kann, der kann auch das andere. Wenn es also bey uns steht, gut zu handeln, so muß es auch bey uns stehen, bös zu handeln. Nun gestehet aber Jedermann, daß es bey dem Menschen stehe, daß er nicht gut handle und er bös werden könne. Zweytens, bey jedwedem Gegenstande der Ueberlegung stehet es bey uns, denselben zu realisiren oder nicht zu realisiren. Denn ohne dies ist es kein Gegenstand der Wahl oder Ueberlegung. Nun sind aber tugendhafte und lasterhafte Handlungen Gegenstände der Ueberlegung. Folglich stehen sie in unserer Macht. Diese Indifferenz gehört schlechterdings zur Natur der Freyheit und ohne sie giebt es keinen freyen Willen. Sie gründet sich auf die Indifferenz der Urtheilskraft, und ihre Wurzel ist der Verstand.

Man sieht, daß die Peripatetiker schon etwas tiefer in die Natur der Freyheit eindrangen. Plato ließ es bey den ersten unbezweifelten Charakter bewenden, daß die Seele sich durch sich selbst bestimme, selbst gesetzgebend sey ohne von außen bestimmt zu werden. Ob nun gleich jene formelle Contingenz der Peripatetiker aus dem sich selbst bewegen (αὐτο κινεῖν) leicht gefolgert werden konnte, so fand sich doch dieses Merkmal noch nicht ein. Es ist also dieser Begriff ursprünglich aus der peripatetischen Schule. Aber es ist angenehm zu beobachten, wie von Stund an der Begriff der Freyheit immer ausgearbeiteter wurde.

Jene

*) Ebend. L. III. Cp. II. III.

Jene formelle Contingenz war der Zankapfel, welchen Aristoteles unter seine Nachfolger geworfen hatte, und er war nicht sobald im Umlauf gekommen, als sich die Streitigkeiten darüber erhoben, besonders unter den Scholastikern in der spätern Zeit.

Man sagte: Was von dem Willen entfernt werden kann, und zwar in einem solchen Subjecte, welches einen vorzüglichen Grad der Willensfreyheit besitzt, und insonderheit gerade zu derjenigen Zeit, da sich die Freyheit am mehresten äußert, und da sich dasselbe am würksamsten und liebsten mit seinem Gegenstande beschäftiget; ja, was der Wille selbst wünschet, daß es von der Freyheit entfernt seyn möge, weil er eben hierinne seine Unvollkommenheit merkt, indem er einsehen muß, daß dieses nicht zur Wahrheit und Güte seiner Natur gehören kann, die doch von Gott herrührt; das kann nicht zu dem Wesen der Freyheit gehören, auch kein Attribut derselben seyn. Nun ist aber jene Indifferenz zu handeln und nicht zu handeln, so oder anders zu handeln, besonders die Indifferenz zum Guten und Bösen von der Art, daß sie da und weg seyn kann, der Freyheit unbeschadet. Also. — Den Untersatz bewiesen sie durch folgende Gründe, wovon die beiden erstern die schwächsten waren. Nemlich, bey der höchsten Freyheit der Gottheit, als welche immer das Beste wählen und wollen müsse, ingleichen höherer Geister, welche die Gottheit der Gestalt erleuchtet, daß ihr Verstand stets das beste voraussehen und ihnen das Gesetz oder die Regel eindrücken könne: Nichts sey zu begehren, als was der Verstand als gut vorher eingesehen habe, und zwar so, daß sie dieses Gesetz in keiner Willenshandlung vergessen könnten, könne und müsse jene Indifferenz völlig weg seyn. Hier verfehlten sie offenbar den Streitpunkt und sprachen von einer Freyheit, die Aristoteles gar nicht im Sinne gehabt

habt haben konnte. Sodann verwechselten sie den Grad der Freyheit mit der Freyheit selbst. Erschaffene Wesen können allerdinges dem Grade nach mehr oder weniger frey handeln, obgleich das Vermögen frey zu handeln im metaphysischen Verstande bey ihnen gleich ist und derjenige ist allererst recht frey, der nur dem Gesetze auf eine sittliche Weise gehorchet.

Der dritte, vierte und fünfte Beweis ist paralogismatisch. Nemlich sie sagen: 1) in dem Augenblick, da sich die Freyheit hauptsächlich äußert, könne die Adiaphorie oder Indifferenz aufgehoben werden, ja sie müsse sogar aufgehoben werden. Denn bey dem würklichen Ausbruche (Actus secundus) der freyen Handlung thue der Mensch etwas bestimmtes und nicht das Gegentheil oder etwas anderes und von dem, was er würklich thue, unterschiedenes. Folglich sey das Gemüth nicht mehr für gleichgültig zu halten, gegen handeln und nicht handeln, dies und das Gegentheil zu thun. Denn Aristoteles habe richtig gesagt: Alles was ist, ist, wann es ist, nothwendig. (Quidquid est, quando est, necessum est, esse.) 2) Diese Indifferenz könne nicht allein von der Freyheit entfernt seyn, sondern wäre in dem Akte, wo die Seele mit ihrem Hauptobjecte würklich beschäftiget ist, auch wahrhaft nicht mehr da. Das vorzüglichste Hauptobject des Menschen sey das höchste Gut. Wer dieses recht betrachte und schätze, müsse es auch lieben, obwol er dasselbe vollkommen frey liebe. 3) Was der Mensch gern, mit Lust und Vergnügen auf eine ernstliche und nachdruksvolle Weise thue, da fehle jene Indifferenz ganz und gar. Denn das Vergnügen an einer Handlung könne mit jener Trägheit und Indifferenz zu handeln nicht beysammen bestehn, und verstatte nicht, daß es uns gleich viel sey, ob wir handeln oder nicht handeln, dies oder etwas anderes thun wollen.

Al-

Allein die Aristotelische Adiaphorie oder Indifferenz sollte ja nur so viel sagen: ehe und bevor sich der Mensch zu einer Handlung entschließt, ist er noch nicht bestimmt, dies, oder sein Gegentheil, so, oder anders zu thun. Folglich müsse dieselbe der Zeit nach der Handlung vorausgehen. Bey nothwendigen Handlungen sey dieses nicht so, sondern da sey alles bestimmt. Der Charakter also, ob einer frey habe handeln können, sey dieser, wenn er auch das Gegentheil, und zwar durch sich selbst habe thun können, ehe und bevor er sich zu dem einen oder zu dem andern selbst bestimmt, und durch sich selbst jene Indifferenz eigenmächtig aufgehoben habe. Wenn man also sagt: in dem eigentlichen Akt fällt jene Indifferenz weg, so muß dieses freylich wohl eingeräumt werden; aber der Mensch war es ja selbst, der mit Freyheit selbst diese Indifferenz wegschafte und sich zu etwas durch und aus sich selbst bestimmte. Die Indifferenz bezieht sich bloß auf das Object. Wäre der Mensch blos zur Einzigkeit einer Handlung bestimmt, bey welcher das Gegentheil ihm nicht möglich wäre, so fände gar keine Ueberlegung und Wahl statt. Was die vollkommen freye Liebe des höchsten Gutes betrifft; so ist ein großer Unterschied unter dieser Liebe und unter einer Handlung, welche dem höchsten Gute gemäß ist. Jene ist nur eine Empfindniß des Herzens, wovon der Grund in der deutlichen Einsicht des Verstandes liegt, es ist Belustigung, wovon aber der Schluß nicht so fort auf Handlungen, die demselben conform sind, gemacht werden kann. Das nemliche kann auf den dritten Punkt leicht angewendet werden. Denn das Vergnügen oder die Lust an einer Handlung hebt die Indifferenz des Objects nicht auf, sondern ist nur ein Bestimmungsgrund im Subject, die subjective Indifferenz, oder die Gleichgültigkeit des Willens aufzu-

heben und ihn mehr für das eine, als für das andere geneigt zu machen.

Um den Disputen über die Indifferenz des Willens auszuweichen, ließen andere dieses Wort gänzlich weg, und sagten, zur Freyheit würden drei Stücke erfodert. Erstlich, daß der Wille nicht auf einen Akt allein eingeschränkt sey. Es kämen demselben mehrere Aktus zu, als wollen, nicht wollen, beides aufzuschieben und über andere Vermögen zu gebieten, seine Entschlüsse auszuführen. Zweitens, daß er sich selbst bestimme und nicht anders woher durch Gewalt bestimmt oder genöthiget werde, sich anders, oder gegen seine Natur zu bestimmen. Drittens, daß er den Urtheilen und Einsichten seiner eigenen Vernunft folge und gegen sie durch nichts beweget werden könne. Nach ihrer Meinung bestünde die Freyheit in dem Vermögen, willkührlich dasjenige, was der Verstand als gut sich gedacht, zu ergreifen und auszuführen, das Gegentheil aber zu fliehen, und da, wo eine Sache weder gut noch böse sey, die Handlung aufzuschieben.

Diesen Begriff behielten die Scholastiker bey und theilten nun die Freyheit ein in libertatem contradictionis und Contrarietatis. Jene bezogen sie auf das Subject und seine Handlungen; diese auf das Object. Wollen und nicht wollen, handeln, nicht handeln, sind einander entgegengesetzt. Unter solchen Handlungen eine zu thun, war ihnen die libertas contradictionis. Z. B. Wenn mir das Object A allein dargeboten wird, so habe ich zwar keine Wahl in Hinsicht des Objects. dieses oder ein anderes zu wählen, denn es ist nur ein einziges; aber, ob ich dasselbe nehmen will, oder nicht, steht noch bey mir. Sie nannten diese Art der Freyheit auch libertatem exercitii. Die Libertas contrarietatis hingegen, bezog sich auf solche Objecte, die man in den Schulen contraria oder disparata nannte.

Z. B.

z. B. Gut und Bös, Tugend und Laster, ein Hauß und ein Garten. Das Vermögen, unter solchen verschiedenen Objecten eins zu wählen, war libertas contrarietatis, oder, wie sie auch genannt wurde, specificationis. So hat Cajus z. B. die Wahl zwischen dem Hause und dem Garten. Andere aber verwerfen diese Eintheilung, weil sie gegen die Gesetze der Logik sey, indem die beiden Theilungsglieder einander nicht ausschlössen, sondern in einander enthalten wären. Denn auch bey der libertate contrarietatis fände die libertas contradictionis statt, und bey den disparaten Objecten müsse erst zuvor ausgemacht seyn, daß eins von beiden gewählet werden müsse. Allein die Moralphilosophen bestätigten diesen Unterschied dadurch, daß sie sagten, bey dem höchsten Gute habe der Mensch zwar liberiarem contradictionis, aber nicht contrarietatis, indem der nämliche Wille nicht könne das höchste Gut hassen, in dessen Besitz ein jeder wünsche glüklich zu seyn, und es nicht bey uns stehe, elend seyn zu wollen. Das höchste Gut sey nur ein einiger. Hier verwickelten sie sich unvermerkt in einen Widerspruch. Denn wenn das höchste Gut nur eins ist, und kein Mensch elend zu seyn wollen kann, so kann auch kein Mensch dasselbe nicht nicht lieben, d. h. er muß dasselbe lieben. Folglich hat hier auch keine libertas contradictionis statt. Der Fehler lag hauptsächlich darinne, daß sie Willen und Freiheit mit einander verwechselten. Der Wille, in der ersten Bedeutung des Wortes, hat seine nothwendige Gesetze, nach welchen er dasjenige, was sich der Mensch aus deutlicher Einsicht als gut gedacht hat, wollen muß. Hier findet aber keine Freyheit statt. Da aber wollen und vollbringen zwey sehr verschiedene Sachen sind, und der Wille oder das Wollen nicht immer würksam (efficax) ist; so kann die Ausübung oder Ausführung des Gewollten immer noch auf-

geschoben werden oder unterbleiben. Ob wir gleich hierdurch noch keinesweges behaupten wollen, als wäre hiermit die Sache der Freyheit aufs reine gebracht; weil sowol das thun, als das nicht thun und das Aufschieben einer gedachten Handlung immer wieder seinen Grund in etwas vorhergegangenen haben muß, wo nicht ein allererster Akt und eine Caussalität angenommen wird, von welcher alles übrige, sie selbst aber von nichts weiter abhängt. Wovon weiter unten die Rede seyn wird.

Eben dieses tadelte der Eklektiker Clericus an den Scholastikern, daß sie Willen und Freyheit mit einander verwechselt hätten. Willen und Spontaneität war ihm eins. Die Freyheit selbst erklärte er so unbestimmt, daß man nur erst aus dem Zusammenhange sieht, wie er verstanden seyn wollte. Freyheit, sagte er, ist das Vermögen, einem Satze Beifall zu geben, oder ihn zu verwerfen; das Gute zu wünschen, das Böse zu hassen, einen Gedanken zu unterhalten, oder ihn zu entfernen. Und hieraus schlosse er: also kommt die Freyheit nicht dem Willen, sondern nur dem Gemüthe oder der Seele zu. Denn der Wille sey ein Vermögen der Seele. Sollte nun die Freyheit dem Willen zukommen, so müste der Wille das Subject derselben seyn. Dies wäre aber höchst uneigentlich gesagt, daß ein Vermögen ein Subject von einem andern Vermögen sey. Die Seele oder das Gemüth des Menschen sey also das Subject der Freyheit. Da es aber mehrere Seelenvermögen giebt; so fragte es sich, ob sich die Freyheit auch auf alle erstrecke, und in wiefern man dieses sagen könne? Mithin, ob der Verstand Freyheit habe, einem Satze seinen Beyfall zu geben, oder ihn zu verwerfen? Wie weit die Freyheit der Urtheilskraft sich erstrecke? und wie weit das Begehren und Verabscheuen mit Freyheit verbunden sey? Hier-

auf

auf antwortete er: was die Freyheit des Verstandes und der Urtheilskraft betrifft, so fände dieselbe nur statt bey solchen Dingen, welche dem Verstande nicht vollkommen deutlich einleuchteten oder wol gar dunkel wären. So lehre z. B. die Erfahrung, daß die Menschen über wichtige Religionswahrheiten, welche selbst noch dunkel wären, für sich ein Urtheil fälleten. Was aber die deutlich erkannten und ausgemachten Wahrheiten betrifft, so sey ihr Beifall nach Maßgebung der Evidenz der Gründe, unaufhaltlich, und hier fände keine Freyheit zwischen Beifallgeben und nicht Beifallgeben statt. In Hinsicht der Güter, welche ein Gegenstand des Begehrens sind, machte er einen Unterschied, unter dem höchsten Gute, und unter solchen, welche zu diesem Leben gehörten, die er geringere Güter (bona minora) nannte. Bey dem höchsten Gute fände gar keine Freyheit der Ueberlegung statt, sondern es müsse dasselbe nothwendiger Weise begehrt werden; weil nichts die Begierde nach Glükseligkeit in uns vertilgen könne. Alle andere geringere Güter hingegen, könne der Mensch mit Freyheit begehren, oder fliehen, je nachdem er sie für nützlich oder schädlich halte, und er werde durch keine unvermeidliche Begierde weder zu dem einen noch zu dem andern getrieben. Hier äußere sich seine Freyheit in dem Gebrauche der Mittel zur Beförderung seiner Glükseligkeit. Insonderheit aber zeige sich dieselbe in solchen Sachen, die wir weder für gut, noch bös halten, oder bey welchen wir zweifelhaft sind. Und dieses sey die eigentliche Contingenz. Was endlich das Empfindungsvermögen betrifft, so sey dasselbe nur in so weit frey, als die Ursachen der Empfindung von uns abhangen. Es stehe durchaus nicht bey uns zu empfinden, oder nicht zu empfinden, so, oder anders zu empfinden, wenn einmal der Körper auf bestimmte Weise ist afficiret worden.

den. Wohl aber stehe es in unserer Freyheit, die äußerlichen Ursachen des körperlichen Vergnügens oder Schmerzens, wenn man einmal wisse, was nützlich oder schädlich sey, zu entfernen oder zu setzen. Bey allen diesen berief er sich zum Beweis, blos auf die Erfahrung. *) Die eigentliche Contingenz einer Handlung setzte er darinne, daß kein zureichender und gewisser Grund zu einer Handlung vorhanden sey, noch sonst etwas, was uns unüberwindlich zum handeln antreibe, oder davon zurück halte. **) Wie unbefriedigend dieses ganze Raisonnement sey, bedarf weiter gar keiner Erörterung. Es gab nicht einmal Veranlassung zu tiefern Untersuchungen, und mag daher nur um der Nachfrage und Vollkommenheit willen hier einen Platz eingenommen haben, da wir seiner einmal bey Gelegenheit der Scholastiker gedacht hatten, wiewol seine Schriften später sind, als jene des Descartes, Malebranche, Locke und Neutons.

Es ist nicht zu läugnen, daß die scholastische Philosophie in der Lehre von der Freyheit Veranlassung zu tiefern Untersuchungen gegeben hat. Es fanden sich bald Gegner, welche durch ihre Einwürfe zu verschiedenen scharfsinnigen Distinctionen Gelegenheit gaben. Sie giengen auch viel systematischer zu Werke, als ihre Vorgänger. Wir wollen daher die Nerven ihres Systems kürzlich vortragen.

Sie machten einen Unterschied unter Caussalität aus Freyheit, und unter Caussalität der Natur. Eine würkende Ursache, welche Handlungen hervorbringt, die nicht nothwendig sind, heißt eine freye; das Gegen-

*) Jo. Clerici opera phil. Pneumatol. S. I. Cp. III.

**) Ebendaselbst.

gentheil ist eine Naturursache. Nicht nothwendig aber ist eine Handlung, wenn die Ursache dieselbe auch unterlassen kann, obgleich alle Erfordernisse zu handeln bereits sind gesetzt worden. Das Gegentheil ist eine nothwendige Handlung. Handlungen, welche ebensowol geschehen, als nicht geschehen können, heißen indifferente Handlungen. Diese Indifferenz der Handlung aber ist eine gedoppelte, eine formelle und objective. Nur die erste ist der wesentliche Charakter der Freyheit. Dieselbe erfodert zwey Stücke. 1) Ein Vermögen, eben so leicht die eine, als ihre entgegengesetzte Handlung zu thun. 2) Sich für eins von dem Entgegengesetzten willkührlich zu bestimmen. Z. B. Reden und schweigen. Sie ist also eine innere. Die objective hingegen, bezieht sich nur auf das, was entgegengesetzt ist. Z. B. wenn dem Verstande entgegengesetzte Dinge vorgestellet werden, so ist derselbe in Hinsicht ihrer Beurtheilung indifferent. Diese Indifferenz ist eine blos objective, und der Verstand ist, dieser objectiven Indifferenz ohngeachtet nicht frey. Bey nothwendigen Handlungen fehlt diese Indifferenz gänzlich. Freyheit ist also nichts anders, als formale Indifferenz d. i. ein Vermögen zu handeln, und nicht zu handeln, obgleich alles gesetzt ist, was zur Handlung erfordert wird. Sie wurde eingetheilt 1) in vollständige (completa) und unvollständige (incompleta). Jene, wenn alle Erfordernisse der Handlung voraus gegangen sind; diese, wenn dieses nicht ist. Z. B. Wenn ein Mensch keine Erkenntniß des Objects hat, wie bei dem Sprüchworte, ignoti nulla cupido. 2) In libertatem exercitii, speciei und modi. Die erste äußere sich zwischen handeln und nicht handeln, und wurde auch genannt libertas contradictionis. Die zweyte, bey Handlungen, die der Art nach von einander unterschieden sind, wo eine der andern vorgezogen wird.

Z. B.

z. B. reden oder schreiben, und wurde auch genannt, libertas contrarietatis. Die dritte gieng auf die Modalität so, oder anders zu handeln, z. B. laut oder nicht laut reden. Auf entgegengesetzte Art wurde auch die Nothwendigkeit eingetheilet. z. in plenam et minus plenam. Jene erfoderte eine deutliche Erkenntniß aller Umstände. Diese folgt auch einer undeutlichen. Ist diese Erkenntniß vollkommen deutlich, so war es perfecta libertas. Die Nothwendigkeit konnte auf diese Art nicht eingetheilet werden, weil bey nothwendigen Handlungen die Erkenntniß für die Kraft nicht bestimmend ist. 4) In physische und moralische. Jene sieht nicht darauf, ob die Handlung erlaubt oder unerlaubt ist. So hat ein Straßenräuber physisch die Freiheit, einen Reisenden zu tödten. Der Reisende aber, wenn er kraftlos und unbewaffnet ist, hat die physische Freyheit nicht, jenem zu widerstehen. Diese bezieht sich auf das, was recht und erlaubt ist. So kann zwar der Straßenräuber einen Menschen willkührlich und mit physischer Freyheit umbringen; aber die moralische Freyheit hat er nicht. Bey dieser Gelegenheit wurde noch ein Unterschied gemacht, unter einer Handlung überhaupt (in genere) und unter einer Handlung in Beziehung auf die sittliche Natur eines Vernunftwesens. Dadurch wurde die Frage der Moralisten entschieden: Ob der Verstand, wenn er in die Ausführung einer That einwilliget, auch in das Specifische derselben einwilligen müsse? In der andern Bedeutung wurde die Frage verneinet, in der ersten aber bejahet.

Ferner machten sie einen Unterschied inter libertatem a subjectione, a coactione und a necessitate. Die Unabhängigkeit von fremder Herrschaft war libertas a subjectione. z. B. Die Souveränität eines Monarchen. Diese war entweder eine vulgäre oder emi-

eminente, eine persönliche oder eine bürgerliche. (S. Hug. Grotius. L. I. de Jure Belli et Pacis. Cp. I. §. 6. Cp. III. §. 12.) Von dieser Art der Freyheit gilt der Satz: natura omnes parit liberos. Die Libertas a coactione war nichts anders, als die Spontanäität oder die Willkühr selbst. Hierbey wollten sie aber die zwey Redensarten, coacte agere und necessario agere wohl von einander unterschieden wissen. Beide kommen zwar darinne mit einander überein, daß derjenige nicht frey handele, welcher zur Handlung genöthiget (necessario) oder zur Handlung gezwungen werde, (coacte), allein man könne doch von der Nöthigung (Necessitas) auf den Zwang (coactio) nicht schließen, wol aber umgekehrt. Z. B. ein Thier, welches der Hunger treibt, kömmt durch Nöthigung (necessario) zur Speise, obwol willkührlich und nicht coacte. Ist es aber gesättiget, und man zieht es mit Haaren herbey, so kommt es durch Zwang (coacte). Es scheinet, daß hier die Scholastiker den Unterschied zwischen einem innern und äußern Princip oder bestimmender Ursache im Sinne gehabt haben. Ist die Ursache der Handlung eine innere, so ist es Nöthigung; ist sie eine äußere, so ist es Zwang. Wenn nun die Frage aufgeworfen wurde: Ob der Mensch frey sey, oder frey seyn könne? so müsse man wol unterscheiden, von welcher Freiheit die Rede sey. Die libertatem a coactione gestunden die meisten zu; aber nicht die libertatem a necessitate. Unter der libertate a necessitate verstunden sie die formale Indifferenz, wovon wir oben geredet haben.

Daß nun aber der Mensch frey sey (a necessitate) bewiesen sie theils aus der Erfahrung, theils aus der Ungereimtheit der Folgen des Gegentheils und also apogogisch. Der Mensch kann, ehe er eine Handlung un-

unternimmt, dieselbe untersuchen; darüber nachdenken, sie überlegen, darüber berathschlagen, bey allem Schein und bey aller Einladung des Guten, doch noch die Handlung aufschieben, oder das Gegentheil thun. Wozu hätte er sonst das Vermögen der Ueberlegung und Berathschlagung, wenn er nicht frey wäre? Alles dieses lehre die Erfahrung. Aus der Behauptung der Gegner, daß der Mensch keine Freyheit habe, würde folgen, daß er nicht besser daran sey, als ein vernunftloses Thier, dem man doch Freyheit vom Zwange (a coactione) zugestehen müsse. Warum belangen wir die Thiere nicht, wenn sie uns ein Uebel zufügen, wol aber den Menschen, der die nämliche Handlung thut? Warum vergleicht man Rasende und Wahnsinnige mit Thieren, wenn der Mensch keine Freyheit hat? Und warum rechnet man denn einem Menschen eine Handlung zu, warum giebt es Belohnungen und Strafen und Gesetze? Ist der Mensch nicht frey, so sind bey ihm Laster etwas unmögliches. Und doch sagt man, auch der sey ein Lasterhafter, der dem andern zum Laster verführt und noch mehr, wenn er ihn gar dazu nöthiget.

Dieses Vermögen der Freyheit legten sie nun dem Willen, als einer immateriellen und thätigen Kraft bey, und sprachen sie dem Verstande gänzlich ab. Denn der Verstand sey innerlich bestimmt, und eine, durch sein Wesen nothwendige Kraft, welches durch Induction von den dreyen Operationen, der simpeln Apprehension, des Urtheilens und Schließens bewiesen wurde. In wiefern nun der Wille die Caussalität aus Freyheit sey, heiße er ein freyer Wille. (liberum arbitrium) Folglich müsse hier nicht allein jene Indifferenz zu handeln oder nicht zu handeln, dies oder etwas anderes zu thun, angetroffen werden; sondern überdies noch eine innere Kraft, wodurch der formale freye Wille sich

zu dem einen, oder zu dem andern bestimmen könne; weil er selbst ewig gleichgültig und indifferent bleiben würde, da durch eine äußere Ursache jene Indifferenz nicht aufgehoben werden kann und darf, wenn Freyheit bleiben soll. Und diese Kraft muß nothwendig eine thätige, active Kraft seyn. Sie bestimme sich selbst durch Neigung und Abneigung; durch jene zum Wollen, durch diese, zum Nichtwollen, und hierdurch zu Handlungen außer sich. Unter dessen gehöre zur Ausübung der Freyheit allerdings der Gebrauch des Verstandes.

Hier war nun das Bestimmen des Willens der Stein des Anstoses, gegen welches die Gegner der Freyheit verschiedene Erinnerungen machten. Sie sagten: wenn der Wille bestimmt ist zur Handlung, so ist er nicht mehr frey. Denn dieses Bestimmen hebt die Indifferenz des Willens auf, die doch ein wesentlicher Charakter der Freyheit ist. Hierauf antworteten die Scholastiker: daraus folge weiter nichts als eine hypothetische Nothwendigkeit, und eine solche könne mit der Freyheit bestehen. Das Subject bestimme sich selbst und werde nicht anders woher bestimmt, und hebe mithin selbst die Indifferenz seines eigenen Willens auf. Es sey dasselbe also in dem Falle determinirt und nicht determinirt, aber beides in verschiedener Hinsicht; determinirt von innen durch sich selbst, bestimmend und das Bestimmende, nicht aber determinirt von außen. Dadurch, daß es sich selbst bestimme, behaupte es den Charakter seiner Freiheit. Aber, fuhren die Gegner fort, wenn der Wille sich selbst zum Wollen bestimmt, so muß Ein wollen bestimmen vorhergegangen seyn, weil kein anderer Akt des Willens, als ein Wollen gedacht werden kann. Was soll man aber von diesem vorhergehenden Wollen, wodurch der Wille wollen will (velle velle) sagen? Muß nicht vor demselben wiederum ein Wollen vorausgehen, wodurch derselbe bestimmt wird,

zu derjenigen Volition durch welche er wollen will? (qua vult velle) und so ins Unendliche fort, wodurch ein lächerlicher Fortgang ins Unendliche angenommen werden müsse.*) Hier läugnete man die Folge. Denn wenn der Wille will, so ist er schon bestimmt, weil dieses nicht eher erfolgen kann, als bis seine Indifferenz aufgehoben worden ist. Die Neigung geht vorher. Diese aber ist noch kein Wollen. Durch sie aber bestimmt das Subject sich selbst den Gegenstand der Neigung zu wollen. Diese Neigung (Inclinatio) aber entsteht selbst unmittelbar von dem Willen und es bedarf hierzu keines äußerlichen Princips. Diese Neigung sey ganz und gar keine Handlung (actio), und sey von der Freyheit des Willens nicht raliter, sondern nur formaliter, (nicht ἐσια, sondern nur λογω) unterschieden. Man erläuterte dieses, wie wohl unbefugter Weise, durch ein Beispiel von Gott hergenommen. Man sagte: wenn Gott die Ursache von etwas außer sich ist, so kann er dazu nicht von außen bestimmt werden. Also bestimmt er sich selbst dazu. Folglich ist es möglich, daß ein Subject sich selbst bestimmen könne. Es muß also eine Bestimmung geben, die keine Actio ist.

Hier fühlt man, daß die Scholastiker mit ihrer Freyheit in die Enge getrieben waren, ohne daß auf der andern Seite die Gegner Recht gehabt hätten, wenn sie behaupteten, der Mensch hat keine Freyheit. Die Antinomie der Vernunft lag am Tage. Die Gegner drungen auf eine erste unbedingte Caussalität, die sie zu erweisen nicht für möglich hielten. Die Scholastiker glaubten, sie hätten diese erste Caussalität bestimmt, konnten sie aber, da sie, wie ihre Gegner, den Menschen immer als Glied in der Reihe der Sinnenwesen betrach-

*) Vergl. Leibnitz Theodicee 1. Thl. von der Güte Gottes ꝛc. §. LI.

betrachteten, nicht darthun. Ob sie beiderseits gleich damals diesen Begrif einer unbedingten Caussalität sich noch nicht deutlich dachten und gleichsam nur ahndeten, so sieht man doch aus dem ganzen Gange der Streitigkeiten, daß sie darauf hinzielten und daß sich alles um diesen Punkt herum drehte. Man wird auch bemerken, daß die Gegner den Hauptpunkt des Streits ergriffen hatten was die Sache betrifft, und daß die noch folgenden Streitigkeiten, bei Gelegenheit der Leibniz-Wolfischen Philosophie nur den Worten nach verschieden sind.

Freiwillige Handlungen nannten die Scholastiker solche, die von einer, mit Freiheit würkenden Ursache, als einer solchen, hervorgebracht werden; machten aber einen Unterschied, unter dem Freiwilligen (Voluntarium) und unter dem Gewollten (Volitum). Es kann etwas freiwillig (voluntarium) seyn, und doch nicht gewollt (volitum) und umgekehrt. Das Object des Willens war das Gewollte (volitum). Dasjenige, was den Willen als Ursache erkennet, war das Freiwillige (voluntarium). Das Voluntarium theilten sie 1) in elicitum und imperatum. Jenes war das, was in dem Willen und durch den Willen geschieht, d. i. die volitio und nolitio. Z. B. die böse Intension einer Mordthat. Dieses, was zwar durch, aber nicht in dem Willen selbst vorgeht. Z. B. die Mordthat selbst. 2) in primarium und secundarium. Das erste war die Würkung des Willens um sein selbst willen. Z. B. Rettung seines Lebens, auf Kosten des ungerechten Angreifers. Das zweite war die Würkung des Willens um etwas anderes willen, z. B. der Tod des ungerechten Angreifers wegen Rettung des Lebens. Sie verhielten sich, wie Zweck und Mittel. 3) In purum und mixtum, wenn einer in Ruhe, außer Affect etwas will, im ersten Fall; oder im Affect handelt, im zweiten Falle. 4) Directum, was der Wille zunächst bezwecket,

und indirectum, was er als Folge erwarten konnte, ob er es gleich nicht beabsichtigte, z. B. der Tod eines andern im Duell ꝛc. (S. Slevogt Diss. de Indifferent. Voluntat. Velthem. Institut. Metaph. Thomas Aquinas commentar. in libros Aristotelis metaph. et ethicos.

Nicht viel weiter wurde diese Lehre in der Cartesianischen Schule gebracht. Diese Philosophen, so wie Descartes selbst, giengen davon aus, daß sie sagten, der Mensch muß Freiheit haben, weil seine Handlungen ihm zugerechnet, mit Lob oder Tadel begleitet werden, welches der Fall bei einem Automat oder einer Maschine nicht ist, und weil es sittliche Gesetze, als Vorschriften zu seinen Handlungen giebt, welche ohne die Freiheit unnütz, ja unmöglich seyn würden. Sehr viele noch folgende Philosophen sind ihnen hierinne gefolgt. *) Cartesius gieng so gar so weit, daß er behauptete: der Satz, daß dem Willen Freiheit zukomme, sey so sehr wahr, daß man denselben zu den ersten Begriffen, die allen gemein und uns angebohren sind, rechnen müsse. **) Eine eigentliche Erklärung der Freiheit finden wir bei ihm nicht, außer daß er an dem angeführten Orte sagt: es sey dies die größte Vollkommenheit des Menschen, daß er durch seinen Willen so handele, daß er der eigentliche Urheber seiner Handlung werde, d. i. frei. Und in einer andern Stelle, wo er die Indifferenz des Willens nicht zu dem Wesen desselben gerechnet wissen will, es sey nicht nothwendig zur Freiheit, daß der Wille so wenig auf die eine, als auf die andere Seite gelenket werde; sondern jemehr derselbe sich auf die eine, oder andere Seite neige, es möge nun seyn, daß er den Grund der Wahrheit und des Guten hier deutlich einsehe,

*) Descartes opera philos. p. I. XXXVII. p. 10. Ant. Le Grand Institut. phil. p. X. Art. XIX.

**) Ebend.

sehe, oder daß Gott das Innerste seiner Gedanken so lenke, desto freier erwähle er dasselbe. *) Le Grand scheinet die Freiheit in das Vermögen zu wählen zu setzen. S. Institut. Phil. S. X. p. 1102. 6. Und Malebranche versteht darunter diejenige Kraft, nach welcher die Seele den von Gott empfangenen Eindruck (impression) auf das, was ihr gefällt, richten kann. S. de inquirenda Verit. L. 1. p. 5. ff. Das Eigenthümliche dieser Philosophen in der Lehre von der Freiheit bestund, in folgenden zwei Punkten. 1) Sie sahen den Verstand oder das Erkenntnißvermögen als die Wurzel und Quelle der Freiheit an, und leiteten diese aus jener ab. 2) Sie wollten die Indifferenz des Willens, nach welcher derselbe etwas wählen oder nicht wählen kann, nicht mit zur Freiheit, als ein wesentliches Stück derselben gezählet wissen, wenigstens sey dieses nur der niedrigste Grad der Freiheit. Das erste verstunden sie so. Der Wille sey an und für sich selbst ein blinder Wille, und könne sich nicht eher für irgend etwas bestimmen, als bis es von dem Verstande sey vorgestellet worden. Und ob ihm gleich eine natürliche Impression von dem allgemeinen Gute beywohne, so könne doch der Wille seine natürlichen Neigungen nicht eher auf eine mannigfaltige Art bestimmen, als bis er dem Verstande gleichsam den Befehl ertheilet habe, daß er ihm ein spezielles und besonderes Gut vorstellbar mache. Folglich schließe die Kraft, den Willen zu bestimmen, auch nothwendig die Kraft mit ein, den Verstand gegen Objecte zu richten die ihm, nämlich dem Willen, angenehm und wohlgefällig sind. **) Spätern Philosophen mag wohl dieses Gelegenheit gegeben haben, daß sie den allererſten

Akt

*) Meditat. Quarta.

**) S. Malebranche de inquirenda veritate. L. I. C. 1. 6.

Akt (actus primo primus) wodurch Freiheit sich zu äußern anfange, in dem Wollen wollen (Velle velle) oder auch in dem attendiren und reflectiren wollen, gesetzt haben. Denn der würkliche Akt der Reflexion setzt das wollen reflectiren voraus. Das andere verstunden sie so, wie es Clericus verstund, welcher ihnen hierin folgte, und von dem wir kurz zuvor durch Anticipation geredet haben. Nämlich die natürlichen Neigungen des Willens, wohin die Neigung zu dem allgemeinen Gute mit gehört, sind zwar willkührlich, aber nicht frei in Hinsicht der Libertatis indifferentiae, welche darin besteht, daß ich kann wollen, und auch nicht wollen, oder etwas anderes, und was den natürlichen Neigungen entgegen gesetzt wäre, wollen; weil es gegen die Natur des Willens sey, den Besitz der Glückseligkeit, als des allgemeinen Gutes, nicht zu wünschen.*) Hierbei wurde die Frage aufgeworfen: ob denn die freien Handlungen von dem göttlichen Willen abhiengen, oder nicht? Die Frage selbst war verfänglich und unbestimmt, und noch unbestimmter die Antwort. Descartes erklärte sich über die Unabhängigkeit des freien Willens überhaupt so: In Hinsicht auf uns, lehrt es einem jeden die Erfahrung und sein Gefühl, daß er von keinem erschaffenen Wesen dependire in seinen freien Handlungen. Beziehet man den Menschen aber auf Gott, so sey er in dieser Hinsicht nicht unabhängig, weil es widersprechend sey, zu behaupten, daß Gott Menschen erschaffen habe, deren Handlungen unabhängig von seinem Willen wären.**) Man sieht leicht, daß hier eine Zweideutigkeit in dem Worte, Abhängigkeit, liege. Eine andere ist diejenige, nach welcher alle erschaffene Wesen der göttlichen Macht und dem göttlichen Willen unter-

*) Ebend.

**) Le Grand instit. Philos. p. X. Art. XIX. p. 1102. 6.

unterworfen sind, und wiederum eine andere, nach welcher sie frei vom äußerlichen Zwange sind. Soll der Satz: die Menschen dependiren in ihren freien Handlungen von Gott, so viel heißen, Gott hat gewollt, daß sie frei seyn sollen, und ist der Urheber ihres Freiheitsvermögens, so ist dieses ohne Widerrede klar. Soll es aber so viel heißen, diese oder jene einzelne bestimmte Handlung des Menschen hangt von Gott ab, so ist der Satz falsch. Denn man verwechselt hier das Vermögen der Freiheit mit dem Gebrauche dieses Vermögens. In der Sprache der Scholastiker, würde man auf diese Frage so antworten müssen: nach dem vorhergehenden Willen (voluntas antecedens) Gottes sind alle freie Handlungen von ihm abhängig, das heißt aber nichts anderes, als Gott hat gewollt, daß die Menschen freie Geschöpfe seyn sollen. Nach dem nachfolgenden Willen (voluntas consequens) aber nicht, das ist, er hat nicht gewollt, daß sie ihre Freiheit mißbrauchen sollen. Nach dem Malebranche läßt sich der Satz: die Menschen dependiren in ihren freien Handlungen von Gott, auch so erklären: Gott hat zwar dem Menschen die Neigung und Impression zum allgemeinen Gute eingedrückt und in so weit hängt er darin, daß er das allgemeine Gut will, von ihm ab, jedoch ohne Freiheit der Indifferenz. Ob nun gleich der Mensch nicht Herr und Gebieter dieser Neigung überhaupt ist, daß er sie könne vertilgen oder in ihrer Würkung aufhören machen, so handelt doch sein Wille gewissermaasen dadurch außer sich, daß er jene Neigung im vorkommenden Falle mehr bestimmen, ihr eine bestimmte Richtung auf ein Object geben und durch sittlichen Gebrauch derselben das Gute befördern kann. Hierin ist er von nichts außer sich abhängig. *)

Der

*) Malebrancke de inquirenda Veritate. L. 1. C. 1. p. 5.

Der Herr von Leibnitz tadelt mit Recht den Beweis des Carteſius von der Independenz unſerer freien Handlungen, aus einer vermeinten lebendigen innern Empfindung hergenommen; weil wir eigentlich unſere Independenz gar nicht empfinden könnten, und weil wir nicht allezeit die vielmals unmerklichen Urſachen, von denen unſere Erkenntniß herkommt, betrachteten. Indeſſen läugnet er jene Independenz nicht, vielmehr behauptet er, daß die Seele ihr eigenes natürliches Princip in Anſehung ihrer Handlungen ſey *). Er giebt eine Freiheit der Indifferenz oder, wie er ſie nennet, der Contingenz zu, wenn man nur die Indifferenz ſo verſteht, daß uns zu einer, oder der andern Parthey nichts nöthiget. Aber die Indifferenz des Gleichgewichtes (Indifferentia aequilibrii) verwirft er gänzlich, wo nämlich auf beiden Seiten alles vollkommen gleich iſt, ohne daß man zu einem, im geringſten, geneigter iſt, als zum andern; weil eine Urſache, ohne zur Action disponirt zu ſeyn, ohnmöglich würken könne; ſie mag nun dieſe Diſpoſition von außen bekommen, oder vermöge ihrer eigenen vorhergehenden Beſchaffenheit gehabt haben **). Auch Chriſt. Thomaſius verwirft dieſe Indifferenz ***). Dadurch wollte er ſich denen Thomiſten entgegen ſetzen, welche zu einer neuen unmittelbaren Prädetermination Gottes ihre Zuflucht nahmen, welche die freie Creatur aus ihrer Gleichgültigkeit ſetzen ſolle. Die Moliniſten vertheidigten zwar die Indifferentiam aequilibrii und

*) Theodicee Verſ. von der Güte Gottes, 1. Th. §. L.

**) Ebend. §. XLVI.

***) Fundamenta Jur. nat. L. 1. Cp. I.

und Molina behauptete, das sey gerade das rechte Privilegium einer freien Ursache. Allein da sie doch zugestehen mußten, daß die Ursache zur Handlung disponirt seyn müsse, so suchten sie sich durch einen Unterschied aus der Sache zu ziehen, nämlich es müßte sich der Wille, ehe er sich formaliter determinire, erst virtualiter determiniren, wenn er aus seiner Gleichgültigkeit herauskommen solle. Wobey sie aber, wie Leibnitz sagt, nichts gewinnen. weil man sie weiter fragen könne, wie sich die freie Ursache virtualiter determinirt habe. Die gleichgültige Freiheit des menschlichen Willens behaupteten vornehmlich Origenes und außer den Molinisten, die Pelagianer, Socinianer, Jesuiten und Antiwolfianer. S. Crusius Moral §. 40. Metaphys. §. 83. ingl. Crousaz Systeme des Réflexions. p. 219. und Examen du Pyrrhonisme Sect. VII. Pensées sur la Liberté und Le Hazard sous l'Empire de la Providence von Premontval. Bey Gelegenheit des Streites über die Indifferenz des Gleichgewichts mit den Molinisten, kam das Sophisma von Buridans Esel zum Vorschein, welcher, da er zwischen zwey Maßen Hafer steht, sich nicht entschließen kann, ob er lieber das eine, oder das andere angreifen soll, und, wenn ein solches Gleichgewicht möglich wäre, man sagen müßte, der arme Esel würde vor Hunger sterben müssen *).

Was

*) Hievon sagt Bayle Dict. Hist. 1. Th. Art. Buridan: Was das Sophisma, Buridans Esel betrifft, so kann dies wol nichts anders gewesen seyn, als die Brücke der Esel in der Logik, welche von Rabelais im II. B. XXVIII. Cap. gedacht wird, worinne er in der Ungewißheit, ob er das Gefechte zwischen dem Pondagruel und dem Riesen beschreiben, oder ob er die Erzählung auslassen soll, die Thalia und Calliope anruft, und sie bittet, ihm

Was nun die Lehre von der Freiheit nach dem Herrn von Leibnitz selbst betrifft, so setzte er sie darinne, daß alle Handlungen des Willens ungezwungen und mit Ueberlegung geschehen *). Sie ist der Nothwendigkeit und dem Zwange entgegengesetzt und beide werden davon ausgeschlossen. (Unter der Nothwendigkeit versteht er die metaphisische, deren Gegentheil unmöglich ist, oder einen Widerspruch in sich fasset, nicht aber die moralische, deren Gegentheil inconvenient ist.) Der Grund ist; weil das Princip oder der Grund der Handlung allemal in demjenigen ist, der agirt **). Dadurch daß er Ueberlegung zu einem wesentlichen Charakter der Freiheit machte, wurde freilich der Wille dem Urtheile des Verstandes unterworfen. Aber gleichwohl nicht genöthiget diesem Urtheile zu folgen, weil dieses Urtheil noch von Bewegungsgründen unterschieden ist, welche von unmerklichen Neigungen und Empfindungen herrühren. Indessen müssen Bewegungsgründe jederzeit vorhanden seyn. Dieselben machen daß der Wille allezeit der vortheilhaftesten deutlichen oder verworrenen Vorstellung des

ihm aus dieser übeln Sache zu helfen. Eben so wird im 3ten Buche der alte Gargantua in einer gleichmäßigen Verwirrung vorgestellt, da er nicht weiß, ob er wegen des Betrübnisses über den Tod seiner in Kindesnöthen verstorbenen Frau, weinen, oder vor Freuden über seinen neugebohrnen Sohn lachen soll. Sowol für die eine, als für die andere Seite, sagt Rabelais, hatte der Mann sophistische Schlüsse, vergl. Spinoza Ethic. p. II. De mente. p. 89.

*) Theodicee Caussa Dei §. XX.

**) Ebend. §. CVIII.

des Guten und Bösen, die aus Vernunftgründen, Leidenschaften und Neigungen entstehet, folget, wie wol er auch Bewegungsgründe haben kann, sein Urtheil aufzuschieben. Dieses zu behaupten konnte Leibnitz nicht anders, da er die Freiheit des Gleichgewichtes (Indifferent. aequilibrii) verwarf. Um zu verstehen, wie Leibnitz behaupten konnte, daß der Wille nicht genöthiget werde, dem Urtheile des Verstandes zu folgen, muß man merken, daß es ein Unterschied ist unter demjenigen, was von dem Satze des Widerspruchs dependiret, und unter einer solchen Folge, die blos auf der Wahrheit der Convenienz (veritas conuenientiae) gegründet ist. Diese letztern haben ihren Ursprung von einer überwiegenden Ursache, die zwar geneigt macht, aber nicht zwingt. Es darf zwar eine zufällige Wahrheit weder dem Satze des Widerspruchs, noch dem Satze des Grundes zuwider seyn. Inzwischen zeigt es sich, daß man eine Wahrheit für zufällig halten muß, wenn man bey einer noch so weit getriebenen Zergliederung doch nicht bis auf itre ersten Anfangsgründe gelangen kann. Hier sey nun der Fall, sagt Leibnitz, wo man behaupten müsse, eine denkende Substanz werde zu ihrem Entschlusse von der überwiegenden Vorstellung des Guten und Bösen, gewiß und unfehlbar, keinesweges aber nothwendig gebracht, das ist, sie werde von neigenden, aber nicht von zwingenden Ursachen bewogen. Deswegen bleiben die künftig zufälligen Dinge zufällig, ungeachtet sie sowol an und vor sich selbst, als aus ihren Gründen vorhergesehen worden. Demnach kann die Zufälligkeit mit der Freiheit bestehen.

Die vorhergegangene Ueberlegung determinirt nun den Willen. Denn wenn das nicht wäre, so würde weder in der Person, noch in der Sache, die erwählet wird, ein Grund vorhanden seyn, der zur Wahl bewegen

wegen könnte; und so hätte diese Wahl nicht den geringsten Grund und Ursache. Da nun das moralische Uebel in einer bösen Wahl bestehet, so würde dasselbe also gar keinen Ursprung haben. Auf gleiche Weise würde auch kein moralisches Gute seyn, und alle Moralität wegfallen *).

Diese Freiheit wird weder durch das Zukünftigseyn (Futuritio) d. i. durch die Wahrheit der zukünftigen Dinge, noch durch das göttliche Vorherwissen und Vorherverordnen aufgehoben. Die determinirte Wahrheit ist nichts anders, als objektive Gewißheit. Es kann aber etwas, was objectiv gewiß ist, immer noch subjectiv zufällig seyn; weil die objective Gewißheit kein nöthigender Grund für das Subject ist, daß dasselbe eine solche Handlung, die als zukünftig bestimmt ist, unternehmen müsse. Daß Cajus über ein Jahr einen Diebstahl begehen wird, kann objectiv gewiß seyn. Er selbst aber weiß dieses nicht, daß es bestimmt ist. Mithin kann diese Wahrheit seines zukünftigen Diebstahls für ihn keine Nöthigung seyn. Mithin ist das Zufällige deswegen, weil es zukünftig ist, nicht weniger zufällig und die Determination streitet nicht mit der Zufälligkeit. Die Determination kommt selbst von der Natur der Wahrheit her und kann der Freiheit gar nicht schaden.

Auf gleiche Art verhält es sich mit dem göttlichen Vorherwissen. Daß Gott die für uns zufälligen Dinge und mithin auch die freien Handlungen mit untrüglicher Gewisheit vorher weiß, hindert gar nicht, daß sie Würkungen einer freien Wahl sind. Denn das Sub-

*) S. die Anmerkungen über das Buch: vom Ursprung des Bösen. Ingleichen in Caussa Dei an verschiedenen Orten.

Subject nimmt dieses Vorherwissen nicht als einen Bestimmungsgrund seiner Wahl in sich auf. Wenn das wäre, so müßte derjenige, der einen Diebstahl begeht, ehe er ihn begeht, gleichsam zu sich selbst sagen: ich will jetzt stehlen, weil es Gott vorhergesehn hat, daß ich heute stehlen werde, damit er in seiner Erkenntniß nicht irre, welches absurd ist. Das Vorherwissen ist ganz und gar keine Bestimmung des Willens oder der freien Handlung eines Andern. So kann ein Verständiger mit ziemlicher Gewißheit vorhersagen wie sich ein Mensch unter gewissen Umständen betragen werde, deswegen aber wird dieser dadurch nicht einmal bewogen, geschweige denn genöthiget so zu handeln. Was endlich die Vorherordnung Gottes betrifft: so hat er in der idealen Ordnung der Dinge, die Sachen wie sie zukünftig gewesen sind, und darunter auch den Menschen, wie er frey handelt, gesehen, und beschlossen diese Ordnung zur Existenz zu bringen. Dadurch aber hat er die Natur der Sachen nicht geändert, oder dasjenige nothwendig gemacht, was vorher zufällig war *).

Leibnitz glaubte durch dieses System zugleich die Meinungen des Hobbes und Spinoza widerlegt zu haben, als welche, nach seinem Dafürhalten, eine ganz mathematische Nothwendigkeit gelehret hatten **). Wir wollen daher ihre Meinung hier kürzlich berühren.

Hobbes versteht unter Freiheit das Vermögen, dasjenige, was ein Mensch aus eigenen Kräften und Kunst thun kann, zu thun und wenn er es thun will, daran nicht gehindert wird ***). Dieses war eigentlich

*) Leibnitz in Caussa Dei §. VIII. ff.

**) Theodicee Th. I. von der Güte Gottes ꝛc. §. LXVII.

***) Thomas Hobbes Leviathan, De Cive Cp. XXI. p. 104 edit. Amstelod. 1670.

lich weiter nichts als Freiheit vom Zwange. Er behauptet 1) Furcht könne mit Freiheit bestehen. Z. B. Wenn Jemand aus Furcht eines Schiffbruchs seine Güter ins Meer werfe, so thue er dieses frey; denn er hätte es auch, wenn er gewollt hätte nicht thun können. Und deswegen wären alle Handlungen, welche aus Furcht vor den Gesetzen geschehen, freie Handlungen. 2) Freiheit und Nothwendigkeit könnten mit einander bestehen. Denn alle Handlungen des Willens, die ihrer Natur nach frey sind, hätten ihre Ursachen, und diese Ursachen wieder ihre Ursachen und so fort bis auf die erste Ursache aller Ursachen, nämlich Gott und den göttlichen Willen. Gott, welcher alles sähe und anordne, erkenne diese nothwendige Abhängigkeit aller Handlungen von seinem Willen. Denn obgleich die Menschen vieles thäten, was gegen die göttlichen Gesetze laufe, d. i. wovon Gott nicht Urheber ist, so hätten sie doch keine Leidenschaft, keinen Willen und keine Begierde, deren erste und vollständige Ursache nicht der göttliche Wille sey. Ja wenn Gott den menschlichen Willen nicht unter diese Nothwendigkeit gegeben hätte, nebst allen Handlungen, welche von demselben dependiren; so würde die Freiheit des menschlichen Willens die Allmacht, Allwissenheit und Freiheit Gottes gänzlich aufheben. — Diesen letztern Punkt scheinet Leibnitz hauptsächlich vor Augen gehabt zu haben. Eine solche Freiheit wäre denn freilich nur eine eingebildete Freiheit von Seiten des Menschen. Der Mensch glaubte sich frey zu seyn, indem er die nothwendige Abhängigkeit seines Willens von Gott und die letzte vollständige Ursache seiner Handlungen mit seinem Verstande nicht erreichen kann. Allein nach Leibnitzischen Begriffen dependirt der Mensch von dem göttlichen Willen, was seine Freiheit betrifft nur der Materie, aber nicht der Form nach. Oder mit andern Worten, Gott ist der

Urhe-

Urheber seines Freiheitsvermögens, aber nicht des Gebrauchs davon. Der Gebrauch der Freiheit hängt von ihm allein ab. Was die Folge betrifft, daß die Allmacht, Allwissenheit und Freiheit Gottes nicht mit der Freiheit des Menschen bestehen könne; so hat einmal Hobbes dieselbe nicht bewiesen, und wenn auch zweitens ein Scheinbeweis davon erkünstelt werden könnte; so ist es genug zu sagen, daß wir die Art und Weise, wie diese Eigenschaften in Gott sind nicht begreifen können, ob wir gleich behaupten müssen, daß sie ihm zukommen. Daß übrigens kein Widerspruch hier gedacht werden könne, glaubte Leibnitz durch die Lehre von der Futurition oder der Wahrheit der künftig zufälligen Dinge dargethan zu haben.

Spinoza sagt geradezu: Es giebt keinen absolut freien Willen, sondern das Gemüth ist durch eine Ursache, dieß oder jenes zu wollen bestimmt, welche Ursache wieder von einer andern bestimmt ist, und diese wieder von einer andern, und so ins unendliche. Denn das Gemüth ist weiter nichts, als eine gewisse und bestimmte Art (Modus) zu denken, und das würkliche Seyn desselben ist weiter nichts, als eine Idee einer einzelnen existirenden Sache. Da nun das Wesen des Menschen in gewissen Arten (modis) der sittlichen Eigenschaften besteht; so folgt, daß die Seele (Mens) des Menschen ein Theil des göttlichen Verstandes ist, und wenn man also sagt, daß die Seele dies, oder jenes percipire, so sagen wir weiter nichts, als daß Gott, nicht wiefern er unendlich ist, sondern, in wiefern er durch die Natur der menschlichen Seele erklärt wird, oder, in wie fern derselbe das Wesen der menschlichen Seele ausmacht, diese, oder jene Idee habe. Eben hierdurch wird, oder ist die Seele ein gewisser determinirter Modus zu percipiren oder zu denken. Folglich kann sie keine freie Ursache ihrer Handlun-

lungen seyn, sie kann kein absolutes Vermögen zu wollen, oder nicht zu wollen haben. Wille und Freiheit wären bloſe erdichtete metaphyſiſche Dinge oder univerſelle Weſen, die man aus einzelnen und beſondern Dingen zu bilden gewohnt iſt, welche ſich hernach zu den einzelnen Dingen eben ſo verhalten, wie die Steinhaftigkeit (lapideitas) zum Stein, oder der Menſch überhaupt zu dem einzelnen Menſchen Petrus oder Paulus *). Er hielt ferner Verſtand und Willen nicht für unterſchiedene, ſondern für ein und daſſelbe Vermögen **). Da nun der Menſch ſeinen Verſtand mißbrauchen kann, ſo könne er niemals frey genannt werden. Denn je freier einer ſey, deſto weniger könne er ſeinen Verſtand mißbrauchen und Böſes für Gutes erwählen ***)

Noch deutlicher erklärt ſich Spinoza in dem Briefwechſel mit dem Herrn von Leibnitz und andern Philoſophen, über die Freiheit. Er ſagt: Ich nenne diejenige Sache frey, die allein durch Nothwendigkeit ihrer Natur exiſtirt und handelt; gezwungen hingegen, die von einem andern determinirt wird auf eine gewiſſe und ganz beſtimmte Art ſowol zur Exiſtenz als zur Würkung. Z. B. Gott; ob er gleich nothwendig exiſtirt, ſo exiſtirt er doch frey, weil er aus Nothwendigkeit ſeiner Natur exiſtirt — Man ſieht alſo, ſetzt Spinoza hinzu, daß ich die Freiheit nicht in dem freien Entſchluſſe ſetze; ſondern, in der

*) S. Spinoza Opera posthuma. Ethica P. II. Prop. XLVIII. p. 80. vergl. Prop. XI. Corrol. II. Prop. XVII. pag. 1. Prop. XXVIII. p. 1. Schol. ad Prop. LLVIII. p. 85.

**) Corrol. Prop. LXIX. p. 87.

***) Tractat. Politic. Cap. II. p. 273.

der freien Nothwendigkeit *). Alle erschaffene Dinge hingegen werden von äußerlichen Ursachen auf gewisse und bestimmte Art determinirt. So empfängt z. B. der Stein von einer äußerlichen Ursache, die ihn treibt, eine gewisse Quantität der Bewegung, nach welcher er hernach, nachdem der Impuls der äußerlichen Ursache aufgehöret hat, fortfährt sich nothwendig zu bewegen. Das Beharren des Steins in der Bewegung ist also noch immer gezwungen, nicht weil es nothwendig; sondern weil es durch den Impuls einer äußerlichen Ursache bestimmt wird. — Man nehme nun einmal an, der Stein könne denken, und glaube es, daß, indem er fortfährt sich zu bewegen, er sich selbst bestrebe seine Bewegung fortzusetzen: so wird er glauben er sey frey, weil er sich seines Bestrebens bewußt, und also keinesweges indifferent ist; er wird glauben, daß er durch keine andere Ursache in seiner Bewegung verharre, als weil er will. Und so eben ist es mit der belobten Freiheit des Menschen, womit sie alle prahlen, und bey welcher es nur darauf ankommt, daß sie sich zwar ihrer Begierde bewußt sind, aber unwissend in den Ursachen, von denen dieselben herrühren **). Spinoza kannte die Einwendungen sehr wohl, die man gegen sein System von der Sittlichkeit, von Belohnung und Strafe und überhaupt von der Gesetzgebung hernehmen würde, und die ihm auch wirklich gemacht wurden. Er hat aber nicht verfehlt darauf

*) Epistolae doctor. viror. ad B. d. S. et Auctoris responsiones Epist. LXII. p. 584.

**) Ebend. Jugleichen in der Ethic p. 11. Prop. XXXV. Schol. p. 73. P. III. de Affectibus p. 99. Schol. ad Prop. II.

auf zu antworten *). Im Gegentheil zeigt er bey verschiedenen Gelegenheiten in seiner Ethik, wie mit diesem seinem System, alle Tugenden und Glückseligkeit bestehen könne. Man lese z. B. den Schluß seiner Ethik, wo er sagt: Der Weise wird nie aufgebracht; sondern da er weiß, daß er nothwendig, daß Gott nothwendig ist und daß alle Dinge nothwendig sind, so hört er niemals auf zu seyn und genießt eine wahre fortwährende Gemüthsruhe u. s. w. Man sieht deutlich, daß er mit warmen Herzen für Liebe zu Gott und zu den Menschen spricht ohne Heucheley, woraus sich auch sein übriges Leben als sehr moralischer Mensch und ruhiger Bürger begreifen läßt. Sein Irrthum war der Irrthum eines großen, aber redlichen Denkers. Es gieng ihm, wie er in seinem System oft von andern sagte, er glaubte adäquate Begriffe zu haben, Wahrheit zu sehen, und wußte nicht, daß im Hintergrunde, in seinen Grundbegriffen Irrthum sich verbarg; in dessen folgerte er nun aus diesen Grundirrthümern auf eine consequente Weise, es mochte auch daraus entstehen was da wollte. Der Dictionarist würde aber hier seine Grenzen überschreiten, wenn er im Detail zeigen wollte, daß es bey Beurtheilung dieses Systems auf den Begriff Substanz, auf den Satz, daß Verstand und Willen eins sey, auf die Begriffe, Nothwendigkeit und Freiheit, und am Ende ganz allein auf den Grundirrthum ankomme, daß Spinoza die Freiheit des Menschen, als Sinnenwesen nicht unterschied von der Freiheit des Menschen als Vernunftwesen. Wir werden ohnehin bey Gelegenheit der Lehre

*) In dem Briefwechsel die 62ste Epistel p. 586. ingl. Appendix ad Cartesii principia L. I. et II. ordine geometr. demonstrat. p. II. Cp. VIII.

Lehre von der Freiheit, nach Behauptungen der critischen Philosophie auf diesen Punkt wieder zurück kommen müssen, wo der critische Philosoph behauptet, daß durch Annahme einer transcendentalen Freiheit das ganze Spinozistische Gebäude mit einemmale zusammenstürze. Unter dessen würde Spinoza, wenn er so glücklich gewesen wäre, die Epoche der critischen Philosophie zu erleben, dem critischen Philosophen, wenn er ihn widerlegt haben würde, zur Antwort geben: „Ich habe freilich geirret; aber aus Nothwendigkeit meiner Natur, — und nehme meinen Irrthum zurück — aber aus gleicher Nothwendigkeit meiner Natur."

Ohne Zweifel wurde Spinoza durch die Philosophie des Descartes, (ob er gleich in vielen Stücken diesem Philosophen widersprach) und durch eine unächte Anwendung der mathematischen Methode auf Gegenstände, in welchen keine Construction der Begriffe möglich ist, auf sein System geführt *).

Locke gieng von andern darinne ab, daß er behauptete, die Freiheit gehöre nicht zum Willen, der Wille werde von außen bestimmt, und der Trieb nach Glückseligkeit sey der Freiheit nicht entgegen, vielmehr sey die Nothwendigkeit nach der wahren Glückseligkeit zu streben das Fundament derselben. Die Freiheit ist ihm ein Vermögen (Potenz) in einem handelnden Wesen zu handeln, oder nicht zu handeln nach Maasgabe der Bestimmungen und Vorstellungen des Verstandes, wodurch derselbe eins dem andern vorziehet. Sie setzt Verstands- und Willenshandlung voraus, gehört aber selbst nicht als ein Theil dem Willen an. Denn die

*) Außer Christ. Wittich Anti-Spinoza, welcher aber mehrere Petitiones Principii begeht, gehören hierher Herder und Jakobi über Spinoza und hauptsächlich der Verfasser von Spinozas phil. Schriften mit Anmerkungen. Leipzig bey Böhm.

Function des Willens ist blos die Wahl oder der Ausschlag unter handeln oder nicht handeln wollen; Freiheit aber bezieht sich auf ein würkliches thun oder handeln im einzelnen Fall, und es ist, nach ihm einerley Unsinn, zu fragen, ob der Wille frey sey? oder ob die Tugend viereckigt, oder der Schlaf geschwind sey? Die Frage sey nicht, ob der Wille, sondern ob der Mensch frey sey? Da sich nun der Wille dem zuwider, was der Mensch für das beste erkannt hat, nicht bestimmen kann, sondern diesem gemäß seine Wahl abmessen muß, so ist der Mensch in Hinsicht seines Willens nicht frey *). Der Glückseligkeitstrieb ist ihm nur gegeben, um nach demselben abzumessen, wie seine Wahl anzustellen sey. Je richtiger seine Begriffe von wahrer Glückseligkeit sind, desto richtiger wird jene Wahl ausfallen und desto freier von fremden Einflüssen wird er handeln. Ohne denselben würde der Mensch gar keinen Rathgeber haben, was er in zweifelhaften Fällen thun solle. Es würde ihm gehen, wie einem, der des rechten Weges unkundig ist, und jetzt an einem Scheidewege steht, wo er nicht weiß, ob er rechts oder links sich wenden soll. Darum sind vollkommenere Geister allererst recht frey **).

Wolf und seine Nachfolger erklärten die Freiheit durch ein Vermögen, unter mehrern möglichen Dingen dasjenige zu wählen, was an meisten gefällt. (Schon dieser Begriff ist nicht richtig. Besser würde man sagen, sie ist das Vermögen, die Wahl zu vollstrecken. Denn der Freiheit können Hindernisse gesetzt werden; der Wahl aber nicht. Der Wille erstrecket sich weiter, als

*) De intellectu humano Cap. XXI. §. 8. §. 12. §. 14. §. 21 — §. 22.

**) Ebend. §. 50. §. 51. §. 49.

als die Freiheit. Es kann mich Niemand hindern, was zu wollen, wohl aber das, was ich will, zu thun. Soll die Seele wählen, so muß ein Grund in ihr vorhanden seyn, durch welchen es möglich wird, sich mehr für das eine, als für das andere zu bestimmen. Ein solcher Grund heißt ein Bewegungsgrund, Motiv und besteht in einer deutlichen Vorstellung von dem Gut- oder Böseseyn einer Handlung. Sind diese Bewegungsgründe vorgestellt, so muß die Seele ein Vermögen besitzen, dieselben zum letzten praktischen Urtheile aufzunehmen, und hierbey zu acquiesciren, oder sich denselben gemäß zu bestimmen. Noch ist aber nicht nothwendig, daß die äußerliche Handlung würklich erfolge. Bey allen Bewegungsgründen kann die Handlung noch aufgeschoben und die Sache reiflicher überlegt werden. Dieses ist das Vermögen der Willensbewegungen (Facultas motuum voluntariorum). Nach demselben ist sie nicht gezwungen zu ihrer Wahl. Denn die Bewegungsgründe sind weiter nichts, als deutliche Vorstellungen der Seele, mithin innerlich, sie können also nicht wie eine äußerliche Kraft auf sie der Gestalt würken, daß sie nicht wiederstehen könne. Ob sie nun gleich der zureichende Grund der Willenshandlungen sind, so heißt dieses doch weiter nichts, als sie machen es nur, daß die Willenshandlungen nicht wie ein blindes Ohngefähr (casus purus) ohne allen Grund erfolgen. Sie bestimmen zwar den Willen; nöthigen aber nicht. (Motiua determinant, sed non necessitant.) Da nun dasjenige innere Princip, wodurch ein handelndes Wesen sich selbst zu handeln bestimmt, Spontaneität genannt wird; so setzen freie Handlungen jederzeit Willkühr oder Spontaneität voraus, und die daher entspringenden Handlungen des Körpers, weil und in wiefern sie jenen Bewegungsgründen der wollenden Kraft gemäß erfolgen, heißen willkührliche Hand-

lungen. Sie werden darum zufällig genannt, weil die Seele nicht durch ihr Wesen bestimmt ist, dies oder jenes zu wollen, oder nicht zu wollen. Bey dieser Gelegenheit mußten die Anhänger des Wolfischen Systems auf die Indifferenz der Handlungen stoßen. Sie erforderten sowol objective als subjective Indifferenz derselben. Jene bestund darinne, daß die Handlung, mit welcher sich die Wahl beschäftiget, an und für sich selbst zufällig sey, d. i. würklich werden, und auch nicht würklich werden könne, was die Ausführung betrifft. Diese, daß sie in Hinsicht des agirenden Subjects oder desjenigen, welcher wählt, indifferent sey, d. i. daß das wählende Subject, obgleich alles gesetzt ist, was erforderlich ist zur Handlung, so lange dasselbe bey seinen Bewegungsgründen nicht beruhet und dieselben für daß letzte praktische Urtheil hält, handeln und auch nicht handeln könne. Es wurde diese Indifferenz auch die formale genannt. Dieses war keinesweges eine Indifferenz des völligen Gleichgewichtes (perfecti aequilibrii) weil das Subjekt denjenigen Theil vorzieht, welchen der Verstand für den besten erkennet, und selten die Gründe auf beiden Seiten gleich seyn, so wird sich die Wahl entweder richten nach einem solchen Grunde, worauf die Aufmerksamkeit am meisten sich hinwendet und wegen dieses einzeln genommenen Grundes die Sache für gut halten; oder es kann ein äußerer Grund vorhanden seyn z. B. das A näher ist als B. Gewohnheit ꝛc. warum unter gleichen Umständen und Gründen eher das eine als das andere gewählt wird. Diese ob- und subjective Indifferenz ist im ersten Fall einerley mit der libertate contradictionis et exercitii, und im andern, mit der libertate contrarietatis oder specificationis. Woraus erhellet, daß die letzte die erste allemal in sich schließe nur so vielmal wiederholt, als Fälle vorhanden sind in wel-

welchen die freie Macht sich äußert. Diesem zu Folge kann die Freiheit nicht bestehen in einer Indifferenz des völligen Gleichgewichtes, weil sich der Mensch immer nach der Stärke der Bewegungsgründe richtet, da er aber bey allen diesen noch immer die Wahl hat unter handeln und nicht handeln, so findet dabey die Freiheit der Ausübung (libertas excercitii) statt. Gegen die Freiheit des Gleichgewichtes disputirt unter andern sehr geschickt Ed. Search in The light of Nature Lond. 1768. 8. Tom. I. Chap. VI. Auch Locke ist Gegner.

Um nun zu beweisen, daß der Mensch würklich frey sey, berief man sich theils in der empirischen Seelenlehre auf die Erfahrung, theils schloß man es in der rationellen Seelenlehre aus dem, daß der Mensch mit Vernunft begabt ist. Denn zur Freiheit gehöre Auswahl des Besten, dazu würden allgemeine Wahrheiten erfordert, welche vermittelst der Schlüsse auf den vorliegenden Fall angewendet werden müssen; da nun dieses das Geschäfte der Vernunft sey, so müsse die Seele Freiheit besitzen, weil sie Vernunft habe. Dieses sey auch der Grund, warum man nur dem vernünftigen Begehrungsvermögen, nicht aber dem sinnlichen Freiheit beilege *).

Die Nachfolger der Leibnitz-Wolfischen Philosophie unter denen sich allerdings Philosophen befinden, deren Namen man nicht anders, als mit Achtung nennen kann, sind in der Hauptsache von Leibnitzen und Wolfen nicht abgegangen. Auch waren ihre Begriffe der Hauptsache nach, immer dieselben, ob sich gleich der eine

*) S. Wolf Psychol. Empir. §. 941. 937, 542, 558, 898, 517 350, 360 seqq. 502. Psychol. rational. S. II. Cp. II. §. 528. Reusch Syst. Metaph. §. 502, 503, 486, 505. 506, 491, 781.

eine immer deutlicher und bestimmter ausdrückte, als der andere. Wir wollen nur einige der wichtigsten anführen.

Unter den mehreren Begriffen, welche Crusius von der Freiheit giebt, ist dieser der bestimmteste: „Freiheit besteht in einer innerlichen vollkommenen Thätigkeit des Willens, welche vermögend ist, ihre Würksamkeit mit einem von denen jetzo erregten Trieben des Willens zu verknüpfen, oder auch diese Verknüpfung zu unterlassen, und unthätig dabei zu verbleiben, oder auch dieselbe anstatt des vorigen mit einem andern Triebe zu verknüpfen. *) Er zählet unter die Einschränkungen der Freiheit unter andern dies, daß man durch den freien Willen das, was man sich schon vorgesetzt hat und dabei beharret, nicht auch zu eben der Zeit nicht wollen oder das Bestreben unterlassen könne, und das Gegentheil des fortdaurenden Entschlusses, könne, vermöge des Satzes vom Widerspruch nicht statt finden. Sie war also eine Kraft, welche sich aber nicht eher äußern kann, als bis zuvor mehrere Begierden in der Seele vorhanden sind. Unter diesen wahlet sie eine und verbindet damit ihre Thätigkeit. Sie kann aber auch diese Verbindung ihrer Thätigkeit unterlassen, und entweder gänzlich unthätig bleiben, oder, statt der vorigen, sie mit einer andern verknüpfen. **) Es trat ihm hier der Leibnitzische Satz des zureichenden Grundes in den Weg. Allein er hatte sich schon dagegen verwahrt, ***) und hielt

*) S. Anweisung vernünftig zu leben. Kap. III. §. 43. 45. Seite 58. §. 26. §. 41. S. 52.

**) S. Crusius Anweisung vernünftig zu leben. K. III. §. 43.

***) Ebendesselben Dissertat. de usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis in den Opusculis Philos. Theologicis.

hielt es für ganz unerwiesen, wenn man den Satz des Grundes auch so verstanden wissen wollte, daß eine thätige Substanz auch zu jedweder Thätigkeit völlig determinirt seyn müsse, so daß dieselbe bei diesen Umständen nicht aussen bleiben oder anders geschehen, sondern aus ihren determinirenden Ursachen voraus bestimmt werden könne. Er behauptete, der Satz des Grundes führe eine schlechterdings unveränderliche Nothwendigkeit aller Dinge ein, und sollte nicht ein Satz der determinirenden, sondern der nöthigenden Ursachen genannt werden. Er theilte die Freiheit in eine vollkommene und unvollkommene (plena und minus plena.) Jene, da uns die Unterlassung der Sache oder die Verrichtung einer andern, mit welcher sie jetzo verglichen wird eben so leicht seyn würde. Diese, da es uns nicht so leicht ist, uns zum Gegentheil zu entschließen. Ja, gewisse Dinge können wegen des Widerstandes der Freiheit gänzlich unmöglich seyn. Die vollkommene Freiheit nannte er libertatem indifferentiae oder aequilibrii, und behauptete von ihr, sie fände nur da statt, wo zwei Objecte zu den Endzwecken, wenigstens nach unserer Einsicht, gleichgültig sind; oder wenn wir unter zwei Endzwecken, die wir in gleichem Grade der Stärke begehren, uns zu einem von beiden determiniren sollen. Z. B., wenn einer beim Chartenspiel unter zwei Farben nicht weiß welche er anspielen soll; so überläßt er es oft dem Loose oder dem blinden Zufalle, ehe er selbst etwas bestimmt, wodurch vielleicht sein gesuchter Endzweck Schaden leiden könnte.

An einem andern Orte erklärt er die Freiheit durch den höchsten Grad von Thätigkeit in einem Willen, vermöge welcher er eine Würksamkeit selbst anfangen, richten und wiederum abbrechen kann, ohnerachtet dieselbe durch alle dabei erforderliche Bedingungen nicht mehr

als möglich gemacht worden. *) Denn die Reihe von Ursachen und Würkungen kann nicht ins Unendliche fortgehen, und man müsse endlich auf erste Actionen oder Grundthätigkeiten zurückkommen, vor welchen nicht wiederum eine andere Thätigkeit einer würkenden Ursache vorhergehet, sondern welche unmittelbar aus dem Wesen einer thätigen Grundkraft selbst entspringen. Solcher Kräfte giebt es mehrere Arten, unter welche auch diejenige gehöret, deren Würksamkeit nur aller erst möglich gemacht wird durch gewisse Bedingungen, die dabei erfodert werden. So bald diese Bedingungen vorhanden sind, so kann diese Kraft ihre Würksamkeit anfangen, jedoch muß sie dieselbe nicht anfangen, sie kann ihre angefangene Thätigkeit nach Proportion der Größe ihrer Kraft im gewissen Grade eine Zeitlang fortsetzen, und auch wiederum abbrechen. Eben dadurch wird eine solche Kraft bei einerlei Umständen so wohl zum Thun oder zum Lassen, ingleichen zu mehr als einerlei Unternehmungen geschickt. Und von dieser Art ist die Freiheit des menschlichen Willens.

Das Daseyn dieser Freyheit beweißt er theils aus der innern Erfahrung, theils aus der Nothwendigkeit des Daseyns freier Geister in einer jeden Welt, theils aus dem Daseyn der Gesetze.

Daries der die Leibnitz-Wolfische Lehre mit der scholastischen verband, erklärte die Freiheit durch das Vermögen mit Ueberlegung willkührlich zu handeln. Nach ihm ist der unterscheidende Charakter der Freiheit die Ueberlegung, dadurch unterscheidet sie sich von der bloßen Willkühr oder Spontaneität, welche auch den Thieren zukommt. Willkühr ist das Vermögen zu handeln, dessen Grund ein innerlicher Grund ist, bei welchem

*) Ebend. Anweisung ꝛc. §. 41.

chem das Subject nicht von aussen durch Zug oder Stoß zur Handlung bestimmt wird, sondern sich selbst von innen bestimmt, wobei aber das Gegentheil der Handlung noch immer möglich ist. So beweget sich das Thier willkührlich. Kommt hierzu noch die Wahl des besten oder die Ueberlegung, so heißt dieses Vermögen Freiheit. Er nannte dieses mit den Alten die formale Indifferenz, libertatem a necessitate, worin sowohl die libertas exercitii, als speciei et modi enthalten war. Im Grunde war also sein Begrif nur ein negativer Begrif, nämlich, Abwesenheit alles Zwanges (Libertas a necessitate), und obgleich ein innerlicher Grund zu handeln oder nicht zu handeln vorhanden war, so durfte doch das, was den vorhergehenden Statum bildete, nicht den zureichenden metaphysisch würkenden Grund des nachfolgenden in sich fassen. Denn die Ueberlegung setzt Attention und Reflexion als ein wesentliches Requisit voraus, deren Anwendung, was das wollen attendiren und reflectiren betrifft, keinem metaphysisch nothwendigen Grund unterworfen ist. Es kann wohl ein Grund vorhanden seyn, aber nur ein analytischer, logischer oder ein Erkenntniß-Grund aber nicht ein metaphysischer, welcher auch außer der Erkenntniß die Sache bestimmt. *)

Bei dieser Gelegenheit tadelt Platner den Unterschied, welchen Darjes bei dem Satze des zureichenden Grundes macht, daß zwar jeder Begriff seinen Erkenntnißgrund, darum aber nicht auch jede Würkung ihre bestimmende Ursache haben müße. — Wie wird aber, sagt Platner eine solche Würkung ein Begriff irgend

*) S. Darjes Elementa Metaphysices Psychol. empir. S. 11. Cp. III. §. CXI. §. CX. CXII. seqq. Vergl. mit desselben Philos. Nebenstunden und der Jenaischen Bibliothek. 1. B. 2. B.

irgend eines Geistes und also etwas Gedenkbares seyn können? *) Es statuirte also dieser Weltweise zwar einen Grund der freien Handlungen, aber nicht einen metaphysisch zureichenden würkenden Grund, sondern nur einen logischen oder analytischen. Es würde eine unnöthige Wiederholung verursachen, wenn wir hier die Schwierigkeiten berühren wollten, welche alle diese Theorieen drücken, da wir in der Folge ohnehin von den deterministischen Lehrbegriffen handeln müßen.

Basedow macht den Deterministen; statuirt aber doch Freiheit. Ihm ist Freiheit die Veränderlichkeit des Willens durch moralische Mittel, oder die Willkühr eines Vernünftigen, oder die Dependenz des Willens vom Verstande. Alle drei Definitionen sind ihm gleichgültig. Zu jeder freien Handlung aber muß der Mensch eine zureichende und entscheidende Ursach haben. Eine blos veranlassende, aber nicht entscheidende Ursache, ist gar keine. Denn der Satz von den Ursachen fordert, daß alles was entsteht und geschieht, durch vollständige oder zureichende nächste Ursachen entstehe oder geschehe. Wenn demnach in einem Falle die zureichende Ursache A, die Würkung B hervorbringt, so muß, wenn A in mehrern Fällen existirt, alsdann in allen Fällen durch jedes A alsdenn ein B unfehlbar gewürket werden, nicht aber die Würkung bald kommen, bald aussen bleiben können. Erfolgt die Würkung nicht, so ist das ein Beweis, daß etwas an ihrer Ursache gefehlt hat, folglich, daß vorher nicht alles gesetzt worden, was zur Würkung oder Handlung erforderlich war. Wie wollen denn also die Indeterministen behaupten, daß der Mensch noch immer das Gegentheil von der Handlung thun könne, wenn auch gleich alles gesetzt worden, was zu einer solchen Handlung

*) Platners Aphorismen. 1. Th. IV. Hauptst. §. 920. Anmerkung.

ung nöthig ist? Der Erfolg der Würkung ist dasjenige Zeichen, daß die zureichende Ursache da war. Die entscheidenden Ursachen bei freien Handlungen sind aber verschieden, von jenen in der unbelebten Körperwelt. Sie hangen von Zuständen des Willens ab. Und eben dieses macht es, daß man sie nicht erzwungen, nicht nothwendig nennet, ihr Gegentheil ist nicht unmöglich. Unter einem andern Zustande seines Willens, würde er anders gehandelt haben. Und in wiefern sein Wille von der Vernunft dependirt und von vernünftigen Beweisgründen gelenket wird, sind die Ursachen moralische Mittel zu der Veränderlichkeit seines Willens, und die Handlung selbst, moralisch. *) Die Ausflucht, derer wir schon bei Gelegenheit der Leibnitz-Wolfischen Theorie gedacht haben, von bestimmenden Gründen, die aber deswegen nicht gleich nöthigende Gründe sind, thut diesem Philosophen kein Gnüge. Man findet den Streit über diesen Unterschied ausführlich in Darjes Jenaischen Philos. Bibliothek. 1r B. Viertes Stück. I.

Da sich, so lange man auf diesem Wege fortwandelte, die Freiheit der Handlungen und ihre formelle Contingenz mit dem Satze vom zureichenden Grunde immer nicht gut vertragen wollte; so nahm man endlich seine Zuflucht zu einer hypothetischen Nothwendigkeit der freien Handlungen, von welcher man behauptete, daß sie mit der Contingenz bestehen könne (hypothetica necessitas stat cum contingentia). Nämlich, alle Handlungen des Menschen stehen in Verbindung mit seiner Selbstliebe. Nach derselben beurtheilet er das, was ihm nützlich oder schädlich ist. Das zu begehren was ihm nützlich, und jenes, was ihm schädlich ist, zu verabscheuen, ist ein nothwendiges Gesetz der Selbstliebe. Unter der Bedin-

*) Basedow, theoretisches System der gesunden Vernunft. III. 1. §. 6, ff. III, 2. §. 19.

Bedingung das Nützliche in seinen Zustand zu bringen, muß er auch die Handlung wollen, wodurch dieses kann zu Stande gebracht werden. Eine Handlung, welche der Mensch unter der Bedingung unternimmt, nutzbare Eigenschaften mit sich zu vereinigen, und schädliche zu entfernen, heißt in so fern frei, in wie fern er von außen durch keine fremde Gewalt dazu gezwungen wird, und sich selbst nach seinen eigenen Ideen dazu bestimmt. Die Nothwendigkeit, die hierin liegt, ist eine hypothetische. Nämlich, unter der Bedingung des Nützlichen. Freiheit wäre also das Vermögen nach Maaßgabe seiner eigenen Ideen sich zu Handlungen zu bestimmen. Allein es findet sich hierbei 1.) daß der Satz: hypothetische Nothwendigkeit kann mit der Freiheit bestehen, nicht erweißlich. 2) Daß die Handlung zuletzt doch den nothwendigen Gesetzen des Begehrens, und dieses den nothwendigen Gesetzen der Selbstliebe unterworfen ist. Daher sagt der Mensch auch oft: ich konnte unter den Umständen nicht anders handeln. Er weiß es, daß man ihn äußerlich nicht gezwungen hat, daß er selbst der freie Urheber seiner Handlungen gewesen ist; aber, wenn er seiner Ueberzeugung, die er auf der Stelle für die beste hielt, folgen wollte, so mußte er diesen Ideen gemäß sich bestimmen. Den Streit über die hypothetische Nothwendigkeit findet man im II. B. der Jenaischen philos. Bibliothek von Daries.

Die Indeterministen oder die Vertheidiger der metaphysischen Freiheit fahren fort und berufen sich auf die Erfahrung. Wir haben, sagen sie ein Vermögen unser Wollen, oder Nichtwollen zu verschieben, uns eine zeitlang weder zu dem einen, noch zu dem andern zu entschließen, ehe man einen Entschluß fasset, die Sache reiflicher zu überlegen, und wenn man schon halb und halb schlüssig geworden ist, doch seinen Entschluß nicht sogleich zu vollziehen, dies Vermögen ist das Herz und die

Seele

Seele aller menschlichen Freiheit. Dies Vermögen äußert sich auch bei unsern Urtheilen; denn auch hier können wir, wenn die Sache nicht augenscheinlich ist, unsern Beifall zurück halten, unser Urtheil aufschieben, neue Gründe aufsuchen, oder die Untersuchung bis auf eine andere Zeit versparen. Dies Vermögen ist eine ursprüngliche Kraft, die weiter keinen Grund ihres Gebrauchs oder Nichtgebrauchs nöthig hat. *)

Man hat ehedem viel aus diesem Raisonnement gemacht; allein wer sieht nicht, wie viel Unerwiesenes und Unerweißliches darin enthalten ist. Dazu kommt es, daß die nämlichen Schwierigkeiten immer wieder dabei vorkommen. Das verschieben unseres Entschlusses hat eben so gut seinen zureichenden Grund als der Entschluß selbst, das halb und halb schlüssig seyn ist noch kein zureichender Grund; darum schieben wir den Entschluß auf, oder können uns vielmehr gar nicht entschließen. Das Zurückhalten unseres Beifalls paßt hier her gar nicht. Denn Beifallgeben und Verwerfen sind Handlungen des Ver-

*) S. Locke, über den menschlichen Verstand. Kap. XXI. Absch. 7, 8, 12, 13, 14, 22, 48, 49, 51. Home, Versuch über die Gründe der Sittlichkeit mit Rautenbergs Anmerkungen. Th. 1. Vers. III. Vergl. Wagner, Versuch einer gründlichen Untersuchung, über den wahren Begriff von der Freiheit. Berlin 1730. Tetens, über die menschl. Nat. II Th. XII. Vers.

Le temoignage du sens intime et de l'experience opposée à la foi profane et ridicule des Fatalistes. Par Mr. l'Abbé Lignac. á Paris 1760. 5 Tomes. Briefe über die Freiheit der Seele. Weimar 1778. A Philosophical enquirey concerning human liberty. Lond. 1718. Peradoxes metaphisiques sur le principe de actions humaines. Cleuth. 1758. Pensées sur la liberté tirées d'un Ouvrage manuscript, qui a pour titre: Protestations et Declarations philosophiques sur les principaux objects des connoissances humaines. Par Mr. de Premontval. á Berlin.

Verstandes, welche nothwendig erfolgen, nachdem die Evidenz eines Urtheils, oder die Einsicht in den Widerspruch desselben ist gesetzt worden.

Ferner beruft man sich theils auf die Reue, die wir bei gewissen Handlungen bei uns verspüren, ingleichen, daß wir einen Menschen, welcher uns vorsätzlich beleidiget, hassen, nicht aber einen solchen, der das nämliche, aber unvorsätzlich, thut. Woraus man sodann den Schluß auf die Würksamkeit der Freyheit und der freien Handlungen zieht. Was das erste betrifft, so antwortet der Verfasser der Sittenlehre für alle Menschen darauf. 1) Das Entstehen der Reue ist eine unmittelbare Würkung der bessern Vorstellungen. Sobald ich den Schaden meiner Handlungen sehe, so müste meine Selbstliebe nicht Selbstliebe seyn, wenn sie durch diese Einsicht nicht unzufrieden seyn sollte. 2) Die Reue ist nothwendig, damit wir auf dem Wege zur Vollkommenheit nicht stehen bleiben, sondern durch sie, wie durch einen Stoß, fortgetrieben werden. *) Des Einwurfs: Was wird aus Tugend und Laster, wenn der Mensch nicht frei ist? werden wir in dem System der Deterministen gedenken. Was das zweite betrift, so sagt der angeführte Verfasser, es folgt weiter nichts, als dieses, daß ein Beleidiger seinen Vorstellungen von mir, als einem Feinde seines Glücks, nach nothwendigen Antrieben seiner Selbstliebe nothwendig folgt, und meine Gegenempfindungen des Hasses, sind wieder nothwendige Folgen der Eindrücke, die seine beleidigenden Handlungen auf mich machen. Wo keine solche absichtliche Beleidigung ist, da fehlen auch diese Eindrücke. Der unvorsätzliche Beleidiger verhält sich blos leidend, und wenn die Sache geschehen ist, habe ich weiter nichts

von

*) S. Sittenlehre für alle Menschen. 1. Thl. S. 98.

von ihm zu fürchten. Es konnte also dieses keine unmuthige Bewegung hervor bringen, folglich auch keine besondern Entschließungen meines Willens.

Den Beschluß der Lehre des Indeterminismus mag der vortreffliche Garve machen. Dieser ist einer von den Philosophen, welche eigenmächtig über uns erlangen, daß wir sie bei aller Achtung auch — lieben müssen. Er meinet es so redlich, daß er die Schwierigkeiten beider Systeme ohne Zurückhaltung aufdekt, und am Ende gesteht, daß hier die Vernunft an ihrer Grenze sey.

Der Ideengang, den dieser Philosoph nimmt, ist eine Parallele zwischen den Würkungen der Maschine, zwischen den Handlungen der Thiere, und den Handlungen des Menschen. Leblose Dinge oder Maschinen würken durch Zug oder Stoß, das Thier aus Empfindungen, der Mensch, weil er so denkt. Die Maschine ist ein Werkzeug, ein anderer wirkt durch sie. Das Thier ist ein Sklave; die Anwendung seiner eigenen Kraft ist ihm vorgeschrieben durch die Natur seines Körpers. Der Mensch ist der wahre Urheber dessen, was er thut. Aus ihm kommt die Kraft, von ihm kommt die Richtung die er dieser Kraft giebt. Also, er ist eine erste Quelle der Thätigkeit, das Thier eine abgeleitete; die Maschine gar keine. Also wird der Mensch nur in sofern freier seyn, als das Thier, in sofern die Vorstellungen des Verstandes unabhängiger sind, als die Empfindungen des Körpers. Sind sie dieses aber auch würklich? Die Kette geht zwar lang innerhalb seiner geistigen Vorstellungen fort, aber endlich endiget sie sich doch außer ihm in einem Wesen, das seine ursprüngliche Natur gebildet hat, oder in der Ordnung und Reihe der Dinge, unter die er gesetzt worden ist; dies ist nun eben die Schwierigkeit. Den Begriff der Unabhängigkeit meiner Handlungen zu entwickeln

ist unmöglich. Da aber Tugend und Glück zwei sehr verschiedene Dinge sind, und der Glaube an das Daseyn der Tugend früher ist als alle Systeme, so dient die Untersuchung von der Unabhängigkeit unserer Handlungen höchstens dazu, uns die Natur der Tugend zu erklären, aber die Untersuchung der Ursachen unserer Handlungen dient dazu, uns zum Besitz der Tugend zu verhelfen. — Ich weiß nicht, wie ich frei bin, aber ich weiß, wie ich vollkommen seyn soll. *)

Zu den Vertheidigern des Indeterminißmus gehören noch eine Menge anderer Schriften außer den angeführten. Der Sache nach kommen sie aber mehrentheils mit den angeführten auf eins hinaus. **)

Aus der Vergleichung aller dieser Hauptschriften geht so viel hervor. Sie behaupten alle: Freiheit ist Abwesenheit des Zwangs. Dieser ist entweder ein äußerer, oder ein innerer. Jenes ist Freiheit vom äußeren; dieses, vom innern Zwange. Beides giebt den Handlungen äußere und innere Zufälligkeit. Aber mit der Rechtfertigung dieser Zufälligkeit, bei welcher das Gegentheil der Handlungen immer möglich bleiben soll, wollte sich der Satz des zureichenden Grundes nicht vertragen. Ob man gleich sagte, der Mensch ist es selbst, der sich zu seinen Handlungen bestimmt, er ist der eigenthümliche Agent, der Schöpfer seiner eigenen Bewegungsgründe, sie gehen aus seinem Verstande hervor, und nach ihnen lenket er selbst seinen Willen; und ob man

*) Ferguson moral. Philosophie. S. 289. ff.

**) Man vergleiche Feder, Untersuchung über den menschlichen Willen. Mendelssohns philosophische Schriften II. Sulzer vermischte Schriften. I. Tittel, Erläuterungen der theoret. und praktischen Philosophie. Tiedemann. über den Menschen. Von Jerwing, Erfahrungen und Untersuchungen über dem Menschen. Tetens, Versuch über die menschliche Natur II.

man gleich bei dem Begriffe der Ursachen, unter veranlassenden und nöthigenden Ursachen einen Unterschied machte, so blieben es doch immer Ursachen, und unter andern Umständen würde derselbe Mensch auch andere Bewegungsgründe, folglich andere Ursachen, seinen Willen zu lenken, gehabt haben. Man unterschied nicht, die Möglichkeit des Gegentheils der Handlungen in abstracto und der, in concreto von welcher letztern doch eigentlich die Rede ist. Die Verständigern unter den Indeterministen sahen dieses ein. Weil aber der Determinismus andern ausgemachten Wahrheiten, besonders der Tugend, Sittlichkeit, den Strafen und Belohnungen entgegen zu seyn schien; so postulirten sie mehr die Freiheit, anstatt dieselbe zu beweisen: der Mensch muß frei seyn, wenn er soll vollkommen, wenn er soll tugendhaft seyn. — Sie postulirten eine absolute und unbedingte Caussalität seiner Handlungen, welche außerhalb seiner in nichts weiter gegründet war. Hierdurch erhielt nun der Indeterminist für sich einen Schein der Wahrheit, welcher aber bei den Deterministen nicht weniger blendend war, da er immer den Satz des zureichenden Grundes, als das Schibolet aller Deterministen auf seiner Seite, und über dies dargethan zu haben glaubte, daß sich die Begriffe von Tugend und Laster, von Sittlichkeit und Gesetzgebung, ja sogar von der Vorherwissenheit Gottes bei den freien Handlungen, mit dem Determinißm besser vereinigen ließen, als mit dem Indeterminißm. Hierdurch lag nun der Zwiespalt der Vernunft mit ihr selbst, in Sachen der menschlichen Freiheit am Tage, und beide Theile behaupteten ihren Platz mit gleich starken Gründen. Aber um dieses noch deutlicher einzusehen, müssen wir nun die Meinung der Deterministen vortragen und die Waffen besehen, mit welchen sie gegen den Indeterminißm zu Felde ziehen.

Außer dem, was wir oben von der fatalen Nothwendigkeit der Stoiker und des Spinoza mitgetheilt haben, hat unseres Wissens, keiner in den neuern Zeiten die Freiheit heftiger bestritten, als David Hume, und der Verfasser der Sittenlehre für alle Menschen. Hier sind die Nerven ihrer Systeme.

David Hume ist, nach meiner Meinung, in dieser Lehre von der Freiheit kein Skeptiker, sondern ein erklärter Determinist. Nur bei der Zulassung des Bösen kann er sich nicht helfen. Er hält den ganzen Streit über Nothwendigkeit und Freiheit, für einen Wortstreit, welcher aus metaphysischen Zänkereyen entstanden. Und versteht unter Freiheit nichts anders, als ein Vermögen, den Entschließungen des Willens gemäß, zu handeln, oder nicht zu handeln. Mit dieser Erklärung, scheinet es, könne ein Indeterminist gleichermaßen zufrieden seyn; allein der Unterschied zeigt sich gar bald, wenn man auf den Begriff der Ursache mit Hume zurücke geht. Ihm ist dieser Begriff kein Begriff a priori, sondern er läßt ihn aus der Erfahrung hervorgehen. Ursache ist ihm dasjenige, nach welchem irgend ein Ding beständig entsteht. Wir wissen also von der Beziehung der Ursache und der Würkung weiter nichts, als blos allein die beständige Verbindung der Gegenstände, und die daraus fließende Folgerung des Gemüths, von dem einen auf den andern. Und diese zwei Umstände haben in allen freiwilligen Handlungen statt. Diese Beständigkeit aber, nach welcher ein Ding entsteht, wenn etwas anderes vorausgegangen ist, macht das eigentliche Wesen und den eigentlichen Charakter der Nothwendigkeit aus. Einen andern Begriff haben wir nicht. Nun giebt man zwar vor, einige Ursachen wären nothwendig; andere nicht: allein dieses ist ganz unstatthaft, und zwar aus dem Grunde; weil wir niemals einigen Begriff von der Ursache und Würkung würden

bekom-

bekommen haben, wenn es keine Gegenstände gäbe, die eine regelmäßige und beständige Verbindung hätten. Alle Erklärungen, die man von einer Ursache bisher gegeben hat, laufen in ein Cirkel herum. Sagt man: Ursache ist dasjenige, was ein Ding hervorbringt, so bedeutet Hervorbringen eben das, was Ursache bedeutet. Erklärt man Ursache durch das, wodurch ein Ding würklich besteht: so hat diese Erklärung gleichen Fehler. Denn was versteht man durch die Worte, wodurch oder durch welches? Man will nur keine Nothwendigkeit bei unsern freien Handlungen zulassen; indem man die Folgen fürchtet, welche daraus möchten gezogen werden. Allein, entweder muß man einen andern Begriff von Ursache annehmen; oder man muß läugnen, daß der Mensch die Ursache seiner Handlungen sey. Das erste würde den ganzen Charakter einer Ursache vernichten, und das andere würde alles in ein blindes Ohngefehr verwandeln. Man beruft sich zwar bei den freien Handlungen darauf, daß der Mensch aus Bewegungsgründen und also nach Vorstellungen sich richte. Allein, wenn jene beständige Verknüpfung des Vorhergehenden mit dem Nachfolgenden hier nicht statt finden soll, so sind seine Bewegungsgründe nicht stark und hinreichend genug gewesen, jene Entschlüsse hervorzubringen, mithin mangelte ihnen der ganze Charakter der Ursache. Waren sie es aber, so muste auch jene beständige Verknüpfung zwischen ihnen und dem Entschlusse da seyn, das heißt, der Entschluß war nothwendig. Daher sagt auch der Mensch, er habe nicht anders handeln können.

Der Uebersetzer von Humes Schriften, den ich vor mir habe,*) hat diesen Punkt noch bestimmter erörtert

* David Hume philosoph. Versuche mit Anmerkungen des Herausgebers. Achter Versuch von der Freiheit und Nothwendigkeit. Anmerkung dazu S. 233. Hamburg und Leipz. 1755.

örtert in einer Anmerkung. Man bildet sich ein, sagt er, daß die Nothwendigkeit einen Zwang in sich schließe; und gleichwohl ein jeder fühlt, daß nichts von außen herkommt, das ihn zwingt zu handeln oder sich zu entschließen, so glaubt man das Gegentheil der Nothwendigkeit zu fühlen. Allein Nothwendigkeit ist nicht gleich Zwang von außen her. Sie kömmt von uns selbst her. Wir fühlen es, daß wir unsern eigenen Gründen nicht widerstehen können. Aber das, was unsere Handlungen hervorbringt, ist eine Kraft, die uns eigenthümlich zugehört, die einen Theil von uns ausmacht, die mit unsem Vorwissen und auf unser Geheiß würket. Was will man denn mehr haben, um frei zu seyn, als nur das zu thun, was man selbst gerne will" —?

Wenn nun die Indeterministen ihm vorwerfen, daß mit seinem System keine Strafen und Belohnungen der menschlichen Handlungen bestehen könnten, so kehrt Hume gerade das Argument um. Nein, sagt er, mit freiem System kann Strafe und Belohnung nicht bestehen. Denn, wenn der Mensch anders hat handeln können, als er gehandelt hat, so fehlte ja jene beständige Verbindung, zwischen dem Vorhergehenden und Nachfolgenden, d. i. die Ursache der Handlung. Die Handlungen selbst können scheltenswerth seyn, sie können allen Regeln der Sittlichkeit und Religion zuwider seyn: aber die Person ist für dieselben nicht verantwortlich und kann kein Gegenstand der Strafe oder Rache werden. Wir müssen hier bei unsern Empfindungen stehen bleiben, an welchen kein philosophisches Lehrgebäude etwas ändern sollte. Das Gemüth des Menschen ist durch die Natur so gebildet, daß es bei dem Anblick gewisser Characktere und Handlungen unmittelbar die Empfindung der Genehmhaltung, oder des Tadels fühlt. Dieser sittliche Widerwille gegen das Laster ist nichts widersprechendes, und läßt sich das Geständniß eines würklichen

lichen Unterschiedes zwischen Tugend und Laster mit aller speculativen Lehrgebäuden der Weltweisheit eben so gut vereinigen, als das Geständniß eines würklichen Unterschiedes zwischen persönlicher Schönheit und Häßlichkeit.

Den letzten Einwurf, wegen der Zulassung des Bösen, hatte Hume stärker gefühlt, als gehoben. Der angeführte Uebersetzer sucht ihn dadurch zu ergänzen, daß er zum Theil die Grundsätze eines Chaftesbury, und Leibnitz über die Zulassung des Uebels in der Welt zu Hülfe nimmt, theils daß er behauptet, wie schon mehrere gethan haben, daß es kein absolutes Böse gebe, sondern alles Böse sey nur ein geringerer Grad vom Guten, und man müsse es der Macht und Weisheit Gottes zutrauen, daß ein jedes denkende Wesen, mit allen seinen Einschränkungen, welche alle sein Werk wären, durch den allergeradesten und kürzesten Weg zu seiner Glückseligkeit hingehe. —

Die kritische Philosophie gestehet, daß dieses System unwiderleglich sey, so lange man den Menschen nicht aus der Sinnenwelt herausdenkt, und neben der Caussalität der Natur, noch eine Caussalität aus Freiheit annimmt, wovon wir bald Rechenschaft geben werden. Der Hauptfehler, welcher ihm zu seinen Trugschlüssen verleitete, war dieser, daß er die moralische Natur physikalischen Gesetzen unterwarf, welchen Fehler er fast mit allen Deterministen gemein hat. Ist es einmal erwiesen, daß man auf dem empirischen Wege nicht auf sittliche Principien kommen kann, indem die moralischen Gesetze sich hauptsächlich dadurch von allen andern unterscheiden, daß das, was geschieht, ihnen sehr oft entgegen ist, in dessen die psychologischen Gesetze durchaus mit der Erfahrung übereinstimmen: so ist es auch erwiesen, daß man die letztern nicht zur Erklärung moralischer Erscheinungen anwenden könne und dürfe.

Man

Man vergleiche bey der Lektür der Humischen Schriften die Uebersetzungen von Jacob nebst den noch zu erwartenden Anmerkungen im letzten Theile, welcher gegenwärtig noch nicht erschienen ist, aber viel gutes hoffen läßt. Tennemanns Uebersetzung nebst Henrici Schrift über Hume.

Das Lehrgebäude des Verfassers der Sittenlehre für alle Menschen, ist folgendes:

Empfindungen, Vorstellungen und Selbstliebe des Menschen sind unabänderlichen und nothwendigen Gesetzen unterworfen. Ich kann mir keine einzige meiner Empfindungen weder geben, noch nehmen, noch vertilgen, auch nicht das mindeste an ihnen verändern. Ich bin hierinne nichts mehr und nichts weniger, als was mein Körper unter den Umständen und Verhältnissen, unter welchen er sich auf der Stelle befindet, mich seyn läßt. Von meinen Empfindungen hangen meine Vorstellungen und Urtheile ab. Kein einziges Urtheil meines Verstandes kann aus lauter reinen Vorstellungen erwachsen; zu den allervernünftigsten Urtheilen hatten viele undeutliche Vorstellungen ihren beträchtlichen Beitrag geliefert. Wenn sich nun in der Folge der Zeit, bei der unaufhörlichen Abwechselung der Empfindungen und Vorstellungen meine Urtheile ändern, kann ich wohl sagen: die Vernunft irrete bei ihrem vorigen Urtheile? Daß ein anderer anders urtheilet und mich eines Irrthums darum beschuldiget, daß ich nicht eben so urtheile, kommt daher, weil mein Kopf und sein Kopf nicht einer, sondern zwei Köpfe sind; und ein jeder derselben auf seinen besondern Schultern steht. Daraus folgt: es giebt schlechterdings keinen absoluten Irrthum. Jeder Mensch hält sein Urtheil, zu der Zeit, wenn es hervortritt, für ein wahres Urtheil. Er mußte zu der Zeit und unter den Verhältnissen so urtheilen, und konnte nicht anders, ob er gleich unter

andern

andern Umständen dieses sein Urtheil ändern kann, und nothwendiger Weise ändern muß. In dem allen habe ich keine Willkühr, keine Freiheit, keine Eigenmächtigkeit. Es findet in Ansehung meiner Wissenschaft und Unwissenheit kein Lob und Tadel für mich statt.

Die Empfindungen sind aber der einzige Bestimmungsgrund meiner Selbstliebe, und aller in ihr enthaltenen Neigungen und Triebe, dergestalt, daß alles Leben, alle Würksamkeit, alle Entschliessungen der Selbstliebe jenen Empfindungen gemäß erfolgen müssen, ich habe also keinen freien Willen, der ungebunden und unabhängig von Bewegungsgründen, wählen und verwerfen, sich entschliessen oder seine Entschliessungen aufschieben, oder auf irgend eine Art eigenmächtig oder als eine unabhängige, souveraine Kraft aus sich selbst würken könne. Nein, mein Wille, oder die Bewegungen meiner Selbstliebe hängen schlechterdings, und ohne die allerkleinste Ausnahme von meinen Empfindungen ab. Und da ich mit diesen unter dem strengsten Gesetze der Nothwendigkeit stehe, so bin ich auch mit meinem ganzen Begehrungsvermögen und allen Würkungen desselbigen einem strengen und unabänderlichen Gesetze der Nothwendigkeit unterworfen. Alle meine Entschliessungen und Handlungen erfolgen nach unveränderlichen Gesetzen, von deren Unterwürfigkeit mich los zu winden, eine platte Unmöglichkeit ist. Und so lange diese Gesetze ihre Kraft behalten, so lange das kleinste Glied von der allgemeinen Kette der Ursachen und Folgen in der Natur nicht gebrochen werden kann, so lange Empfindungen und Vorstellungen, Entschliessungen und Handlungen nur eine Kette von Ursachen und Folgen ist, so ist hier nichts zufälliges, nichts willkührliches; nichts das frei gelassen ist, nichts, das auf mehrere Art möglich wäre: sondern eine jede Empfindung

pfindung und Vorstellung die ich habe, eine jede Entschliessung, die ich fasse; eine jede Handlung die ich thue, ist schlechterdings nothwendig und unausbleiblich. Und da auch die vernünftig freieste Handlung, eine bloße Folge deutlicher Vorstellungen ist, so ist die höchste Freiheit selbst unwidersprechliche Nothwendigkeit, und die freieste Wahl, der schuldigste, unausbleiblichste, unverweigerlichste, und nur auf eine einzige Art mögliche Gehorsam. Das große Gesetz der Natur von Würkungen und Ursachen kann bei unsern Willen und sogenannten freien Handlungen keine Ausnahme haben.

Aber auch das Gefühl oder die Empfindung und Erfahrung kann mich nicht lehren, daß ich zu meinen Handlungen keinen Grund gehabt habe. Denn von dem Mangel oder von der Abwesenheit einer Sache kann ich keine Empfindung oder Erfahrung haben. Die Reue ist eine nothwendige Folge von veränderten vorausgehenden Vorstellungen und Urtheilen. Damals, als der Mensch handelte, sahe er noch nicht wie er anders hätte handeln können. Aber der jetzt handelnde Mensch ist ja nicht mehr der vorhergehende handelnde Mensch in Ansehung seiner Vorstellungen und Begriffe. Er ist von seinem alten Standorte weg auf einen neuen getreten. Nun sieht er die Sache unter einem neuen Gesichtspunkte an. Aber die Reue ergreift den Menschen nur da, wo er in Zukunft eines bessern Verhaltens fähig ist, und ist nach dem Gesetze der Selbstliebe nothwendig.

Aber wie mag sich diese Lehre mit Moralität und Tugend vertragen? Sehr gut, sagt unser Verfasser. Denn erstlich, die Begriffe von Tugend und Laster, welche ein Mensch auf seine eigene Handlungen anwendet, nach welchen er sein eigenes Thun und Lassen beurtheilet, und dasselbe hier tugendhaft, dort lasterhaft findet, sind durchaus relativische. In seinem vorhergehenden

henden Zustande fand er keine einzige seiner Handlungen auf der Stelle lasterhaft. Er mußte sie nach den Vorstellungen, die er auf der Stelle hatte, beurtheilen. Seine Selbstliebe würde ihm sonst nicht verstattet haben dieselbe zu thun. Nur erst in der nachfolgenden Zeit, wenn er anders hat denken lernen, kann er anders handeln. Man unterscheide also die vorhergehende Zeit und die vorhergehenden Zustände von den nachfolgenden. Zweitens sind Tugend und Laster nur verschiedene Grade der Vollkommenheit eines Geistes, der sich durch ihre Handlungen offenbaret. Es ist ein bloßes Beziehungsurtheil, das aus einer Vergleichung erwachsen ist. Der eine kann, weil seine Vorstellungen und Urtheile vernünftiger, als des andern seine sind, einen höhern Grad von Vollkommenheit besitzen, als der andere, und beurtheilt nun diesen aus seinem Standorte, weil er nicht in jenem Standorte sich befinden kann, und so umgekehrt. Es handelt daher ein jeder Mensch ohne alle Ausnahme so moralisch gut, als er es nach Maaßgabe seiner Kräfte, Einsichten, besondere Stimmung und Lage, kurz, für seine Person nur aufbringen kann. Und, „o, Du! (hier mag der Verfasser selbst reden) der du das Urtheil deines Nächsten so abgeschmackt, oder, seine Handlungen so lasterhaft findest, und dich darum für berechtiget hältst, über ihn zu spotten, oder zu zürnen, und wohl gar mit grausamer Fühllosigkeit ihn zu richten! tritt einmal von deinem Standorte, auf welchem du in der großen Menschenreihe stehest, hinweg, und auf den seinigen hin. Siehe von hier aus die Welt an. Nimm sein Empfindungs- und Vorstellungsvermögen, seine Kräfte, seinen Reichthum und Armuth von Einsichten, die er sich von Kindesbeinen an bis jetzt hat sammlen können, nimm sein Blut, seine besondere Stimmung, nimm seine ganze Person an, und tritt die deinige mit allem was ihr zugehöret, an ihn ab. Er

stelle sich an deinen vorigen Standort, und sey der, der du wareſt, und du seyeſt nun der, der er war, und ich will alles, schlechterdinges und ohne alle Ausnahme alles, was mich zeitlich und ewig glücklich machen kann, verlohren haben, wenn du nun nicht eben so abgeschmackt urtheileſt, und eben so lasterhaft handelſt, als er that, und er dagegen dich nicht eben so lieblos beurtheilet, als du ihn vorher verdammet hatteſt!"

Eben dieſes war auch die Klippe, an welcher das Syſtem der Nothwendigkeit von Home scheiterte.

Wie sich dieſes Syſtem mit Zurechnung und Strafe vertrage, wird man unter dem Worte Zurechnung finden. So viel läßt sich vorausſehen, daß der Verfaſſer Zurechnung nur im phyſicaliſchen Verſtande des Wortes zulaſſen kann, nicht aber im moraliſchen, nach welchem Jemanden eine That zugerechnet wird, weil er der freie Urheber derſelben iſt *).

Man könnte dem Verfaſſer zwar einwenden, daß er eine μεταβασιϛ εἰϛ ἄλλο γενοϛ begehe, wie dieſes auch geſchehen iſt **), und daß den nämlichen Fehler ein Hume begangen habe, allein da er ein Materialiſt iſt und weder

*) Man ſehe, Sittenlehre für alle Menſchen, nebſt einem Anhange von den Todesſtrafen 1. Th. S. 73 bis 145. Berlin 1783. Home Verſuch über Moralität. Ulrich Eleutheriologie oder über Freiheit und Nothwendigkeit. Jena 1788. Alexander von Joch über Belohnung und Strafen nach türkiſchen Geſetzen. 1772. nebſt dem unbedeutenden Gegenſtück. Alexander von Frey. Luther. de seruo arbitrio. L'homme machine. (Par. Mr. La Mettrie) L'homme plus que Machine par Elie Luzac.

**) S. die Recenſion der Sittenlehre für alle Menſchen in meiner Ueberſicht der neueſten philoſ. Literatur.

der Geist, noch Geisterlehre zulässet, so müßte man erst diesen Punkt gegen ihn ins reine bringen.

Außerdem hat man den Indeterministen noch zum Vorwurfe gemacht, daß sich nach ihrem System, die göttliche Vorherwissenheit mit der Zufälligkeit der Handlungen nicht vertrage. Worauf sie antworteten, daß alle zukünftige Dinge und also auch die freien Handlungen ihre vorherbestimmte Wahrheit (veritatem determinatam) hätten, nach welcher sie der Freiheit unbeschadet könnten voraus gewußt werden (Vergl. den Artikel Allwissenheit 1. Th. S. 235.) Ferner daß alle zukünftige Dinge in dem göttlichen Verstande als geschehene Sachen vorgestellet würden, daß Ausgang und Erfolg derselben, mit Voraussetzung der bestimmenden Gründe und also bedingt vorher bestimmt sey. In die Zahl der bestimmenden Gründe gehörten auch Selbstanstrengung, Mittel, Maaßregeln, Gebet und andere Ausübungen der Religion und Tugend. Alle diese Dinge verlöhren nichts von ihrer Nützlichkeit und Kraft, weil aus ihnen, als aus der Summe der Erfolg, die göttliche Billigung resultire. Die Verständigsten aber unter ihnen gestehen selbst ein, daß durch diese Betrachtungsart die Sache höchstens nur erleichtert, aber nicht aufgehoben werde (s. Platners Aphorismen 1. Th. IV. Hauptst. S. 317. Erste Ausgabe. Hume phil. Versuche von der Freiheit nebst Anmerk. des Uebersetzers.) Eben so suchen die Indeterministen den allgemeinen kosmischen Zusammenhang aller Dinge mit der Zufälligkeit und Freiheit zu vereinigen, daß sie behaupten, der erste Zustand der Welt, in welchem alle übrigen gegründet sind, habe auch anders seyn können, als er ist, und mithin dependire derselbe von der Willkühr Gottes (Ebendaselbst,) Gott habe sie nach seiner Vorherwissenheit, welche aber, wie wir oben gesehen haben, der Freiheit nicht nachtheilig ist, in den

Welt-

Welt-Plan mit aufgenommen, und so könnten sie mit jenem Weltzusammenhange gar wohl bestehen. Diese Schwierigkeit drückt nun freilich den Deterministen nicht (S. Ulrich Eleuteriologie.)

So stund nun der Streit über die Freiheit des Menschen, als Kant mit seiner Kritik hervortrat. Gründe und Gegengründe waren gleich stark, ja, es würden vielleicht die Deterministen das Feld behauptet haben, wenn die Indeterminisien nicht gefürchtet hätten, daß bey diesem System die Tugend in ein bloßes Glück verwandelt würde, welche Furcht ihrem Herzen zur Ehre gereichte, wenn nur die Vernunft sich dabey hätte beruhigen wollen.

Wir wollen uns bemühen das System dieses Philosophen so deutlich vorzulegen als möglich; denn wir glauben und hoffen nicht, daß man in einer so wichtigen Sache den Dictionaristen einer allzugroßen Weitläuftigkeit beschuldigen wird, und dieses um so mehr, da es um Vollständigkeit der Geschichte des Begriffs von der Freiheit hier zu thun ist. Ja noch mehr, da die kritische Philosophie sich rühmet, diesen durch Jahrhunderte geführten Streit mit einemmale beigelegt und beendiget zu haben.

Zuerst generalisirt Kant alle die bisher angeführten Gründe und Gegengründe oder bringt sie alle in einem einzigen Schluß zusammen, wodurch der Widerstreit der Vernunft klar eingesehen werden kann, so lange sie, auf dem bisher betretenen Wege bleibt und nicht einen andern einschlägt, daß nämlich sowol Thesis als Antithesis gleich starke Gründe vor sich haben. Sodann deckt er den Fehler auf, welchen beide Theile in ihrer Art über einen solchen Gegenstand zu philosophiren oder vielmehr zu vernünfteln, begangen haben, wodurch sie nothwendig in lauter Trugschlüsse gerathen mußten. Und sucht zuletzt das ganze Räthsel zu lösen.

Thesis. Es giebt eine Caussalität aus Freiheit..

Gesetzt, es gäbe keine Caussalität aus Freiheit, so müßte alles nach Naturgesetzen erfolgen. Da setzt aber alles einen Zustand voraus, auf den alles Geschehene nach einer Regel unausbleiblich erfolgt. Nun ist aber der vorhergehende Zustand selbst Etwas Geschehenes und setzt also nach dem Gesetze der Natur wiederum einen vorigen Zustand voraus, nebst dessen Caussalität, dieser wieder einen älteren u. s. w. Folglich giebt es niemals einen ersten Anfang und überhaupt keine Vollständigkeit der Reihe auf der Seite der von einander abstammenden Ursachen. Dieses aber widerspricht dem Satze des zureichenden Grundes, nach welchem, ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache nichts geschehen darf. Folglich muß eine Caussalität angenommen werden, durch welche etwas geschieht, ohne daß die Ursache davon noch weiter durch eine andere, vorhergehende Ursache, nach nothwendigen Gesetzen bestimmt sey, d. i. eine absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen, mithin transcendentale Freiheit.

Antithesis. Es giebt keine Freiheit.

Gesetzt, es gebe eine Freiheit, im transcendentalen Verstande, als eine besondere Art von Caussalität, so wird diese Caussalität schlechthin anfangen, so daß nichts vorhergeht, wodurch diese Handlung nach beständigen Gesetzen bestimmt sey. Es setzt aber ein jeder Anfang zu handeln einen Zustand, der noch nicht handelnden Ursache voraus, und ein dynamisch erster Anfang der Handlung setzt einen Zustand voraus, der mit dem vorhergehenden eben derselben Ursache gar keinen Zusammenhang der Caussalität hat, d. i. auf keine Weise daraus erfolgt. Also ist die transcendentale Frei-

heit

heit dem Caussalgesetz entgegen. Eine, solche Verbindung der successiven Zustände würkender Ursachen, nach welchen keine Einheit der Erfahrung möglich ist, die also auch in keiner Erfahrung angetroffen werden kann, ist ein leeres Gedankending. Wir haben also nichts als Natur und man kann nicht sagen, daß anstatt der nothwendigen Gesetze der Natur, Gesetze der Freiheit in die Caussalität des Weltlaufs eintreten *).

Auf solche Weise liegt nun die Antinomie der Vernunft oder der Widerstreit mit ihr selbst am Tage. In der kritischen Philosophie hat diese Art der Antinomie den Namen der dynamischen bekommen. Auf diesem Fuß kann aber die Sache ohnmöglich bleiben. Denn die Transcendentalphilosophie hat, unter allen speculativen Erkenntnissen dieses Eigenthümliche, daß gar keine Frage, welche einen reinen Vernunftgegenstand betrift, vor eben dieselbe menschliche Vernunft unauflößlich ist, weil eben derselbe Begriff, der uns in dem Stand setzt zu fragen, durchaus uns auch tüchtig machen muß, auf diese Frage zu antworten, indem der Gegenstand außer dem Begriffe gar nicht angetroffen wird.

Der Fehler, welcher von den dogmatischen Philosophen begangen wird, liegt darinne, daß man das Gesetz der Caussalität, welches eigentlich nur von entstandenen Dingen, Erscheinungen, gilt, auf ein Ding an sich angewendet hat. Es ist dasselbe blos Naturgesetz, und Natur ist nichts anders, als der Inbegriff aller Erscheinungen in der Sinnenwelt. Es war also in der That nichts anders, als eine μεταβασις εις ἀλλο γενος. Naturgesetze, dergleichen das Gesetz der Caussalität ist, sind weiter nicht, als von Erscheinungen erwiesen

*) Kant Critik der reinen Vernunft. S. 444. ff. Erste Ausgabe. ingl. 488.

sen, oder von Dingen der Sinnenwelt. Wendet man sie nun auf das Verhältniß des Intellectuellen, dergleichen das Subject der Freiheit ist, an, so maßet man sich eines Befugnisses an, welches uns nach keinem Gesetze des Schließens verwilliget werden kann, und es müssen auf diesem Wege nichts als Illusionen der Vernunft entstehen. So dachte sich vor Kant, der Verfasser schon die Auflösung *), ob er gleich gestehen muß, daß er den Beweis davon erst bey Kant, in den Begriffen von einem Noumenon und Phaenomenon deutlich entwickelt gefunden hat. Denkt man sich den Menschen als ein reines Vernunftwesen, so ist er das Subject der Freiheit und als solches gehöret er nicht zur Sinnenwelt als Glied derselben, sondern zur Verstandswelt. Folglich kann man in diesem Verhältniß, das Gesetz der Caussalität, als ein Gesetz, das lediglich für die Sinnenwelt gehört, nicht auf ihn anwenden. Wovon der Grund dieser ist, weil hier seine Handlungen nicht an die Bedingungen der Zeit gebunden sind, so, daß man sagen müßte, vor einem jeden Zustande geht ein anderer vorher, vor diesem wieder ein anderer u. s. w. sondern es fasset hier keinen Widerspruch in sich, daß das Subject der Freiheit, als Ursache eine Würkung anheben könne, ohne daß ihre Caussalität selbst anfange, welches sogleich erhellen wird, wenn wir die Theorie von der Freiheit nach den Principien der kritischen Philosophie näher darlegen werden, damit es nicht das Ansehen gewinne, als würde hier eine Petitio principii begangen.

Auf solche Weise ergiebt sich nun die Auflösung des Widerstreits ganz natürlich, wie folget. Natur und

*) Man sehe die Recension der Sittenlehre für alle Menschen in meiner Uebersicht der neuest. philos. Literatur.

und Freiheit können ohne Widerspruch ein und ebendemselben Dinge, aber in verschiedener Beziehung, einmal als Erscheinung, das anderemal als einem Dinge an sich selbst beigelegt werden. Betrachtet man es als Erscheinung, so haben die Deterministen recht, fehlen aber darinne, daß sie das Subject der Freiheit, als Ding an sich, unter die Erscheinungen zählen. Betrachtet man es aber als Ding an sich, so gehört es blos zur Verstandswelt und Freiheit wird ihm als Eigenschaft einer Ursache der Erscheinungen beigelegt, obgleich die Würkung die sie hervorbringt unter die Erscheinungen gehören, und nach den Gesetzen derselben in der Sinnenwelt oder in der Natur fortlaufen kann. Alsdann steht es, so wie jedes Ding an sich, nicht unter Zeitbestimmungen seines Zustandes, ist also gar nicht Erscheinung *). Da nun dieses die Behauptung des transcendentalen Idealismus ist, so kann nur allein durch diesen der Widerstreit gelöset werden. Nach demselben ist Freiheit eine bloße Idee der Vernunft (das Wort im Platonischem Sinne genommen) und mithin ein blos intelligibeler Gegenstand, worauf kein Naturgesetz anwendbar ist. Denn obgleich die intelligibeln Gegenstände den Grund der Erscheinungen enthalten müssen, so sind sie doch dadurch, daß wir sie blos als Ideen kennen und weiter gar nichts von ihnen, nach dem Leitfaden der Categorien behaupten können, von der Gerichtsbarkeit der Sinnenwelt ausgenommen. In wiefern diese intelligibelen Gegenstände aber den Grund der Erscheinungen enthalten, in sofern muß in ihnen ebenfalls eine Caussalität statt finden, die jedoch von der Caussalität in der Sinnenwelt

*) Kant Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik. §. 53. S. 150. ff.

welt ganz verschieden ist, und Caussalität aus Freiheit genannt wird. Folglich kann Naturnothwendigkeit und Freiheit in einem und demselben Wesen, nur in verschiedener Beziehung betrachtet, gar wohl bestehen. Als freies Wesen muß man in ihm den Anfang der Reihe der Erscheinungen suchen, es fängt dieselbe an; sind aber durch seine Caussalität die Reihen der Erscheinungen als Würkungen von ihm in der Sinnenwelt einmal gesetzt, so unterwirft dasselbe nun diese dem Naturgesetze in der Sinnenwelt. Ob man nun gleich nicht erklären kann, wie eine Caussalität aus Freiheit möglich sey, so wie man überhaupt von allen intelligibeln Gegenständen nichts bestimmtes wissen kann, außer daß sie da seyn müssen, weil sonst ihre Erscheinungen auch nicht da seyn würden, so können wir sie deswegen doch nicht als unzuläßig verwerfen, wie so vieles andere, dessen Möglichkeit man auch nicht einsiehet. Denn auch die Caussalität aus Natur, können wir, ihrer Möglichkeit nach nicht einsehen.

Der ganze Widerstreit der Vernunft gründet sich also auf den transcendentalen Realism oder auf die falsche Behauptung und Voraussetzung, daß die gegebene Welt keine Welt der Erscheinungen, d. i. bloßer Vorstellungen, sondern ein Inbegriff von Dingen an sich selbst sey. Ohne den Kantischen transcendentalen Idealism, als den Schlüssel zu allen cosmologischen Antinomien, ist der Widerspruch unauflößlich.

Was nun die Lehre von der Freiheit selbst nach Prinzipien der critischen Philosophie betrifft, so bestund sie im folgenden.

Freiheit ist das Vermögen eine Begebenheit von selbst anzufangen *). Eine Substanz hat also Freiheit,

*) Prolegomena, S. 152.

so fern ihre Handlungen nicht durch andere Ursachen bestimmt sind, und eine solche Caussalität heißt frey. Diese Freiheit ist 1) eine absolute, wenn eine Caussalität schlechthin anfängt. Dieses ist die absolute Spontaneität, Freiheit im transcendentalen, cosmologischen Verstande, absolute Selbstthätigkeit. Sie ist das Vermögen eine Reihe von Veränderungen von selbst (sponte) anzufangen, ohne durch eine vorhergehende fremde Ursache bestimmt zu werden *). 2) Relativ, wenn sinnliche Antriebe die Willkühr nicht nöthigen, obgleich vielleicht afficiren **) z. B. praktische Freiheit.

Freiheit als absolute Selbstthätigkeit ist 1) möglich. Denn die Vorstellung der Sinnenwelt, als eines Inbegriffs von Erscheinungen, führt nothwendig und unvermeidlich auf Etwas das den Grund der Erscheinungen enthalten muß. Da aber das Gesetz der Caussalität nur von Erscheinungen gilt, so kann dasselbe nicht auf dieses Etwas, welches den Grund jener Erscheinungen enthält, angewendet werden, es gehört unter die intelligibeln Gegenstände der Vernunft. Folglich muß seine Caussalität als unbedingt und absolut gedacht werden, d. i. Freiheit, als absolute Selbstthätigkeit ist möglich. 2) Sie muß nothwendig angenommen werden. Denn wie wäre sonst im Laufe der Natur die Reihenfolge der Erscheinungen auf der Seite der Ursachen, als vollständig zu begreiffen? ***) Ob nun gleich die Caussalität einer

*) Critik d. r. Vern. 418. ff. 444. ff. 553.

**) Critik 534. 553. 802. Prolegom 155. Grundlegung Metaph. der Sitten. 97.

***) Herr Ulrich in seiner Eleutheriologie S. 30 antwor-

einer solchen Ursache nicht anhebt, weil sie als intelligibeler Gegenstand keiner Zeitbestimmung unterworfen ist, so hebt doch ihre unmittelbare Würkung in der Zeit an und diese Würkung erfolgt so fort in der Reihenfolge der Erscheinungen nach den Naturursachen, wodurch zwischen diesem und der absoluten Selbstthätigkeit oder Freiheit vollkommene Vereinigung gestiftet wird.

Lebenden Wesen, welche einen Willen besitzen, wird Freiheit zugeschrieben, in sofern die Caussalität ihres Willens unabhängig von fremden bestimmenden Ursachen würksam seyn kann, Dieser an sich negative Begriff, führt einen positiven bey sich, nämlich den Begriff einer Caussalität nach unwandelbaren Gesetzen aber von besonderer Art. Denn jede Caussalität enthält diesen Begriff von Gesetzen, weil ihre Folge nach einer gewissen Regel gesetzt werden muß. Ob also gleich Freiheit nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, so ist sie doch darum nicht gar gesetzlos. Bey Naturgesetzen ist Ursache und Würkung so getrennt, daß die würkende Ursache durch etwas fremdes oder anderes zur Caussalität bestimmt werden muß, dies heißt Heteronimie der würkenden Ursache. Die Freiheit des Willens kann also nichts anders als Autonomie seyn, d. i. die Eigenschaft des Willens sich selbst ein Gesetz zu seyn. Dadurch wird aber nur das Princip bezeichnet, nach keiner andern Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Hierdurch ist weiter nichts

wortet hierauf so: die transcendente, und absolute, von aller Bestimmung der Gründe, die der Zeit nach vorhergehen, unabhängige, zu diesem Bedürfniß hinlängliche Spontaneität findet sich in der Thätigkeit der obersten Weltursache —

nichts, als die bloße Möglichkeit der Freiheit dargethan. Weiter kann auch die speculirende Vernunft nichts thun und genau gesprochen, muß man sich nur so ausdrücken: eine Handlung kann frey seyn, in sofern sie von einem Dinge an sich als herrührend gedacht wird. Es kann uns also zum wenigsten Niemand zwingen, alles der Naturnothwendigkeit zu unterwerfen. Aber wir haben in uns im unmittelbaren Bewußtseyn die Vorstellung von Recht und Unrecht, von Tugend und Laster, Vorstellungen die nothwendig und die wir nicht ausrotten können. Daraus muß nun die Würklichkeit der Freiheit postuliret werden.

Der Beweis, daß ein jedes vernünftiges Wesen, das einen Willen hat, nothwendig auch Freiheit haben müsse, ist folgender. „In einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die praktisch ist, d. i. Caussalität in Ansehung ihrer Objekte hat. Nun kann man sich ohnmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtseyn, in Ansehung ihrer Urtheile anderwarts her eine Lenkung empfingen, denn alsdann würde das Subjekt nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe, die Bestimmung der Urtheilskraft zuschreiben. Sie muß sich selbst als Urheberin ihrer Principien ansehen, unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muß sie als praktische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens von ihr selbst als frey angesehen werden, d. i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille seyn, und muß also in praktischer Absicht allen vernünftigen Wesen beigelegt werden *).

Andere

*) Kant Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 101. 120. ff. Kiesewetters Schrift: Gedrängter Auszug aus Kants Crit. S. 173. ff.

Andere stellen die Sache so vor. Es giebt praktische und moralische Gesetze; also muß dem Willen nothwendig Freiheit zu kommen. Die Folge ist daraus ersichtlich. Ein moralisches Gesetz ist als praktischer Grundsatz blos durch seine gesetzgebende Form der zureichende Bestimmungsgrund des Willens. In einem solchen wird gefordert, daß unbedingt und blos und allein nach der Vernunft, nicht physisch, sondern moralisch nothwendig etwas geschehe. Dieses ist aber ohne eine innere, absolute und unbedingte Kraft nicht möglich. Denn jede bedingte Ursache oder Kraft ist wiederum durch eine andere eingeschränkt, und von ihr kann nie etwas unbedingt gefordert werden. Nun ist aber ein inneres absolutes und unbedingtes Vermögen, nach Vorstellungen zu handeln, eben die Freiheit des Willens. Folglich setzt ein moralisches Gesetz Freiheit des Willens voraus *).

Hier, sagt nun Kant selbst, zeigt sich eine Art von Cirkel, aus dem, wie es scheint, nicht heraus zu kommen ist. Wir nehmen uns in der Ordnung der würkenden Ursachen als frey an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigeleget haben, denn Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind Wechselbegriffe. Allein dieser Verdacht verschwindet, wenn man den doppelten Standpunkt nicht außer Acht läßt, auf welchem der Mensch sich betrachten muß. Einen andern Standpunkt behauptet er, wenn er sich durch Freiheit als a priori würkende Ursache denkt, als Intelligenz, als ein vernünftiges, zur intelligibelen Welt gehöriges Wesen, dies ist sein intelligibeler Charakter, und wie-

*) Jacob philos. Sittenlehre §. 76.

wiederum einen andern, so fern er zur Sinnenwelt gehört, und unter Naturgesetzen steht, dies ist sein empirischer Charakter. Freiheit ist ratio essendi des moralischen Gesetzes; das moral. Gesetz aber ist ratio cognoscendi der Freiheit. Dort steht er unter Gesetzen, die von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern blos in der Vernunft gegründet sind. Und diese Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt, ist Freiheit. Hiermit ist nun der Begriff der Autonomie unzertrennlich verbunden, mit diesem aber das allgemeine Princip der Sittlichkeit *).

Die Anhänger dieses schönen Lehrgebäudes wünschten sich einander Glück bey seiner Erscheinung und hielten nun die Sache der Freiheit für vollendet. Allein es durfte auch dieses System ohne Anfechtung nicht bleiben, auf daß es bewähret würde, und die Einwürfe gegen dasselbe haben nur dazu gedient, dasselbe desto mehr aufzuhellen, und deutlicher zu machen. Man stritt demselben nicht allein den doppelten Standpunkt ab, aus welchem der Mensch sich betrachten muß; sondern behauptete auch, daß, wenn man den Menschen, in so fern er sich selbst vorstellet, wo er als Ding an sich ewig unbekannt bleiben soll, von dem würklich existirenden, seyenden Menschen trennet, die Vernunft sowohl in ihrer theoretischen, als praktischen Function nothwendig, und für immer bestimmt, und es schlechterdings unmöglich sey, daß sie aus dieser Sphäre des Bestimmtseyns (der Naturnothwendigkeit) heraustreten könne; folglich könne auch auf diesem Gebiete die Freiheit nicht gefunden werden. Die Caussalität a priori,

*) S. Jo. Gottlieb Fichte Grundlage der Wissenschaftslehre S. 56. ff. vergl. Schad gemeinfaßliche Darstellung des Fichtischen Systems 1. B. S. 85. ff.

a priori, wo der Mensch als bloße Intelligenz angenommen wird, sey eine Abstraction, die in der Natur nicht vorkomme, (indem wir hienieden, als Glieder beider Welten müßten angesehen werden, und nicht blos Intelligenzen wären. Er sey eine Zusammensetzung von einem empirischen und einem intelligibeln Charakter. Beides zusammen mache den Menschen-Charakter hienieden aus, und könne nur in der Abstraktion getrennet werden,) woraus höchstens eine mögliche Freiheit könne begriffen werden, wie denn auch Kant jenen Beweiß weiter nicht als auf ein blos mögliches freies Handeln ausgedehnet habe. Und wenn nun die würkliche Freiheit bewiesen werden solle, so berufe man sich auf das Daseyn der praktischen und moralischen Gesetze. Was könne daraus weiter folgen; als ein halb freier und ein halb gefesselter Mensch. Frey, als Intelligenz; gebunden, als Sinnenwesen. Und, da die Würklichkeit der Freiheit nur zu Gunsten der praktischen Vernunft postuliret werden müsse, so sey man hier keinen Schritt weiter gekommen, als alle Indetermisten vor Kant, welche sagten: Ich weiß daß ich frey bin, ich weiß aber nicht, wie ich frey bin. Diese Einwürfe sind zwar nicht unbeantwortet geblieben *), es würde uns aber hier zuweit von unserm Zwecke entfernen, derer noch mehrere anzuführen, nebst ihren Widerlegungen, indem die letztern doch nicht vollständig auszuführen seyn würden, wenn man sich nicht mit einer Zergliederung der ganzen entgegengesetzten System befassen wollte, welches aber hier der Ort nicht ist. Man sehe unter dessen die gründliche Recension von Fischhabers Schrift:

Ueber

*) Anmerkung. Kant sahe sie voraus und suchte sie zu heben. Man sehe Critik d. r. Vern. S. 542 bis 557.

Ueber das Princip und die Hauptprobleme der Fichtischen Philosophie nebst einem Entwurfe zu einer Auflösung derselben, in der Jenaischen allgem. Litteraturzeitung. Jul. 1801. N. 224. S. 232. Eckermans Einwürfe in seinen theolog. Beiträgen, verglichen mit der Widerlegung derselben, in J. G. Rätze: Die Freiheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Einwendungen wider dieselbe. Görlitz 1801. So wie man überhaupt in dieser ganzen Lehre vergleichen kann, Werdermann, Versuch einer Geschichte der Meinungen über Schicksal und Freiheit ꝛc. Leipz. bei Crusius.

H. Fichte, der sein System ächten durchgeführten Kriticismus genannt wissen will *), und ganz richtig behauptet, daß zwischen dem critischen und dogmatischen System es kein drittes gebe, weil der Skepticism, welcher bezweifelt, daß er zweifelt, kein System könne genannt werden, da er die Möglichkeit eines Systems überhaupt bezweifelt. Womit aber der critische Skepticism eines Hume, Maimon und Aenesidemus nicht dürfe verwechselt werden; Fichte also behauptet, es giebt gar kein Ich an sich, wohl aber ein absolutes Ich. Das Wesen dieses absoluten Ich ist ein absolutes Handeln, welches besteht in einem Selbstbestimmen. Die vorzüglichsten Aeußerungen dieses Selbstbestimmens sind, Denken, Wollen und Empfinden. Sie fließen alle in das absolute Handeln als Einheit zusammen, und es ist nur ein Ich das da denkt, will und empfindet. Durch dieses absolute Handeln ist es möglich, daß sich das Ich sowohl seiner, als alles dessen, was dem Ich entge-

*) S. die Vorrede zu der Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. S. XII.

entgegengesetzt wird, bewußt werden kann. Wenn aber das Ich sein Handeln denkt oder sich desselben bewußt wird, so hängt das Denken dieses Handelns von demselben absoluten Handeln ab, ist ein Product desselben. Das denken ist nur ein gewisses bestimmtes Handeln, bestimmt durch ein absolutes Handeln. Folglich liegt dieses absolute Handeln allem Denken als Princip zum Grunde, und geht demselben voraus. Daher sind die Gesetze des Denkens auf dasselbe gar nicht anwendbar, weil es ursprünglich gar kein Gegenstand des Denkens, sondern das Princip desselben ist. (Dies ist in diesem System ein wichtiger Satz, wodurch der fatalen Nothwendigkeit, die durch den Satz des zureichenden Grundes immerfort herbei geführet werden will, ausgewichen wird.) Vielleicht versteht man die Sache besser, wenn man sich so ausdrückt: Das absolute Handeln ist ein Grundfactum, welches an der Spitze alles übrigen, aus ihm abgeleiteten Handelns gesetzt werden, und aus nichts, welches eher gesetzt werden müßte, besser erklärt werden kann. Es ist, weil es ist, und es kann weiter nach keinem Grunde desselben gefragt werden, der eher gesetzt werden müßte, so wenig als bei der anziehenden Kraft der Körper. Nur in sofern dieses Grundfactum gedacht wird, wird es Gesetz. Dann ist es aber schon ein abgeleitetes Handeln. So habe ich mir dieses gedacht, und glaube nicht daß es gegen den Zusammenhang des Systems sey.

Das wahre Seyn des absoluten Ich ist also ein wahres Handeln. Dies ist das einzige Seyn an sich — ein lebendiges Seyn, oder ein seyendes Leben —. Alles übrige Seyn ist abgeleitet. Zu diesem reinen, absoluten Handeln wird der Philosoph hinauf getrieben, um sich alles Denken als allererst möglich zu denken, weil er sonst nirgends einen festen Grund des Denkens finden kann.

Das absolute Ich muß aber als Subject und Object zugleich gedacht werden. Nämlich, in wie fern es sich seines absoluten Handelns bewust ist, so dürfte es, nach der gewöhnlichen Art zu denken, als Object angesehen werden, welches von einem Subjecte verschieden wäre. Allein auf solche Weise würde die Absolutheit gänzlich aufgehoben werden; indem ein absolutes Handeln durch ein anderes absolutes Handeln wieder gesetzt werden müßte, wo das eine als Product, das andere als Ursache müßte angesehen werden, wodurch alle Absolutheit vernichtet werden würde. Das Ich ist also Subject — Object, und muß dadurch charakterisiret werden, daß hier zwischen dem subjectiven und objectiven Ich keine Verbindung durch den Begriff der Caussalität, sondern blos der Wechselwürkung statt findet. Auf diesem Standpunkte nun ist die Frage, was soll ich thun? mit der Frage, was kann ich wissen? ganz identisch. (Ein Satz, wodurch Fichte sich von Kant wesentlich unterscheidet!) Denn so wie das absolute Ich das Princip alles Erkennens ist, so ist es auch das Princip und der letzte Zweck alles Wollens. Die erste Frage deutet auf das subjective Ich, die zweite aber auf das objective. Da nun aber beide Eins und das eine dem andern vollkommen gleich ist, d. i. Subject — Object: so ist es dasselbe absolute Handeln, wodurch das Vorstellen und das Wollen möglich wird; der Punkt, worin die theoretische und praktische Vernunft zusammen fließt. Alle vorgebliche Freiheit, die man aus dem Sollen der praktischen Vernunft herleiten will, hilft nichts, wenn man in den Begriff des Sollens solche Merkmale hineinlegt, wodurch die Freiheit nothwendig aufgehoben wird.

Demnach bestehet absolut freie Selbstthätigkeit in nichts andern, als darinne, daß sich das Ich zugleich

zum

zum Subject und Object des Denkens im Denken macht, d. i. sich selbst eigenmächtig bestimmt.*) Dadurch bleibt dasselbe im Erkennen frei, weil es nicht vom Object, sondern dieses von ihm abhängt. Es bleibt aber auch frei im Würken auf die Sinnenwelt, in den Functionen der praktischen Vernunft; denn indem es sich selbst, als absoluter Freiheit bewust ist, kann es sich eines Etwas bewust werden das nicht frei ist, und dasselbe im Gegensatz mit sich bestimmen. Hier wird das Wirken Zweckbegriff. Auf solche Weise wird Vorstellen und Wollen, theoretische und praktische Vernunft Eins.

Während dem, daß die Vertheidiger des Fichteschen Lehrgebäudes die Kantische Caussalität aus Freiheit verwerfen, und nichts als Naturnothwendigkeit darinne zu finden glauben, halten letztere die Fichtesche absolute freie Thätigkeit für eine blose Fiction, die durch nichts erwiesen werden könne. Denn, sagen sie, wenn der letzte Grund jedes möglichen Dinges, also auch des Denkens, Erkennens und Wollens, nur ein solches Etwas seyn kann, daß eigentlich ursprünglich gar kein Etwas ist: so sieht man die Möglichkeit nicht ein, wie sich ein solches ursprüngliches Nicht-Etwas, zu einem Etwas selbst, und aus freier Thätigkeit selbst bestimmen, und in die Sphäre der Würklichkeit durch sich selbst übergehen könne, daß sie als ein solches ursprüngliches Nichts sich im Denken zum Subject — Objecht machen könne.**)

Ohne

*) Fichte, Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. Dritter Theil. Schad, gemeinfaßliche Darstellung des Fichtischen Systems 1. B. §. VIII. ff. Wetzel, Versuch eines neuen Entwurfs des einzigen richtigen und zweckmäßig dargestellten Systems der trancendentalen Elementarphilosophie.

**) Hierher gehört auch, Christ. Friedr. Böhme, Commentar über und gegen den ersten Grundsatz der Fichtischen Wissenschaftslehre.

Ohne mich zum Vertheidiger des Fichtism aufzuwerfen, glaube ich, daß hier ein kleiner Mißverstand eintritt. Freilich wäre zu wünschen, man hätte den anstößigen Ausdruck, „der letzte Grund des Denkens, Erkennens und Wollens ist ein Nicht-Etwas" gänzlich vermieden; allein dem transcendentalen Criticism gemäß, will es wohl so verstanden seyn: Es muß dieser letzte Grund da seyn; in wie fern man sich aber desselben nicht bewußt ist, ist er für uns so gut als nicht da, so gut als Nichts. Nur durch Reflexion auf ihn selbst, wird er für uns allererst ein Gegenstand. Doch mögen beide Theile sehen, ob und wie sie sich vergleichen können. Der Unterschied zwischen Kant und Fichte ist übrigens dieser. Kanten fiel es gar nicht ein, einen schlechthin letzten Grund der transcendentalen Einheit des Bewußtseyns, oder der blosen Vorstellung, Ich, an die sich meine Vorstellung knüpfe, die aber selbst nicht weiter an etwas geknüpft, folglich auch nicht von einer höhern Vorstellung, als ihrem Grunde abgeleitet werden kann, aufzusuchen. Er blieb mithin bei dieser trancendentalen Einheit alles Bewußtseyns stehen. Fichte, hiermit nicht zufrieden, fragte weiter: wodurch wird denn das Ich zum Ich? Und die Antwort war: dadurch, daß es sich das Nicht-Ich entgegengesetzt; und — wodurch geschieht denn dieses Entgegensetzen? Antwort: durch ein absolutes Handeln oder durch absolute Selbstthätigkeit, das heißt Freiheit. Und so war denn nun diese absolute Selbstthätigkeit nicht allein der Ekstein seines Systems, weswegen man hierauf hauptsächlich reflectiren muß, mit welchem das ganze Gebäude steht und fällt; sondern auch so gar der Schlußstein der ganzen Philosophie, wodurch theoretische und praktische Vernunft in Uebereinstimmung und Verbindung gebracht werden sollte, wenn übrigens nur alles seine gute Richtigkeit hätte. Wegen dieser Abrun-

dung

dung verglich man dieses Lehrgebäude mit einem hellen gewölbten Tempel; das Kantische hingegen mit einem Gothischen Gebäude. Dem sey wie ihm wolle, so steht doch Fichte auf Kant's Schultern, und sein System würde vielleicht das nicht seyn, wenn Kant nicht vorgegangen wäre. Kant, welcher den Menschen auf der einen Seite von der Sinnenwelt losriß, und ihn als Intelligenz vom Zwange der Naturgesetze befreite, konnte in theoretischer Hinsicht, nicht bei der würklichen Freiheit anfangen, sondern mußte bei der würklichen Freiheit stehen bleiben, welche aber bis hieher nur ein bloser intelligibeler Gegenstand war. In praktischer Hinsicht aber führte er ihre Würklichkeit, als Postulat aus dem Sollen, mit welchem das Sittengesetz gewisse Handlungen fordert, auf. Hier beschuldigte man ihn nun, daß, da wir von Dingen an sich, als intelligibeln Gegenständen gar keine Erkenntniß haben können, so sey die transendentale Freiheit ein je ne sai quoi. *) Allein, sollte denn jene absolute Selbstthätigkeit, oder das absolute Handeln etwas anders, als ein intelligibeler Gegenstand seyn? Was ist es denn, ehe und bevor das Ich durch sein Selbstbewußtseyn sich setzt? Doch wohl weiter nichts, als eine bloße Idee der Vernunft, d. i. ein intelligibeler Gegenstand? Mithin fallen die Gegner in ihre eigene Schlinge. So dann wird ja auch in theoretischer Hinsicht weiter nichts behauptet als, weil der Mensch, als Intelligenz nicht stehet unter dem Naturgesetze, so muß er können frei handeln.

Und so stehet denn nun die Sache der Freiheit bis auf den heutigen Tag. Wenn man nun fragt, ob die Acten über diese Sache geschlossen sind? so wird freilich jeder,

*) Schad, gemeinfaßliche Darstellung des Fichteschen Systems. S. 66. ff.

jeder, der sich für ein bestimmtes System erklärt hat, mit Ja! antworten. Indessen ein anderer, der nicht Parthie hat ergreifen können, ob ihm gleich das eine System lichtvoller und gründlicher zu seyn scheint, als das andere, darum, weil alle Indeterministische Lehrgebäude ihm den Satz noch nicht umgestoßen haben: wie der Mensch denkt, — so handelt er, die Frage verneinen und bitten wird, daß man für ihn das Protocoll noch offen lassen möge. Denn wenn das Handeln vom Denken abhängt, und dieses Denken nicht auch ein freies von Natursachen unabhängiges Denken ist, so mag man immer den Menschen vom Zwange der äußern Sinnenwelt entledigen, er folgt deswegen doch, und muß folgen den Gesetzen seiner innern Natur. Daß seine praktische Vernunft für ihn selbst gesetzgebend ist, und er durch sie sich selbst Gesetze giebt, thut nichts zur Sache. Denn sie selbst liegt unter einer Gesetzgebung, und ihre Aussprüche sind Machtsprüche, sie führen ein Sollen bei sich. Daß die Erfahrung häufig diesem Sollen widerspricht, und der Mensch nicht so handelt wie er soll, kommt daher, daß er als Sinnenwesen unter empirischen Gesetzen und in einem beständigen Widerspruch mit seiner Intelligenz liegt. Es thut auch nichts zur Sache, wenn man mit Fichte, der diesen Punct wohl sahe, das Erkennen von dem absoluten Handeln, und der absoluten Selbstthätigkeit ableitet. Den man kann fragen! Wie setzt sich das Ich? Nothwendig, oder frei? Wie setzt sich das Ich dem Nicht-Ich entgegen? Nothwendig? oder frey? Kann es denn von allen diesen auch das Gegentheil thun, wenn alle Erfordernisse dazu vorhanden sind? u. s. w. Ueberall tritt man wieder auf den nämlichen Punkt. Freilich wird ein solcher es mit beiden Secten verderben; aber auch dies thut nichts zur Sache. Er hat gleiches Recht seine

Meinung zu sagen. Und hier kommt es auf Ueberzeugung, nicht auf Auctoritäten an.

Alles wohl erwogen, wird nun der Eklektiker, der sich weder mit dem doppelten Subject des Menschen, in wiefern derselbe über die Sinnenwelt erhaben, und von ihr als abgesondert, und wiederum als Sinnenwesen mit dem ganzen Universum verbunden gedacht wird, in welcher doppelten Ansicht, er auf der einen frei, und auf der andern als nicht-frei, als gebunden angesehen wird; noch mit der Idee der Freiheit als einem absoluten Handeln, die er vor der Hand noch nicht völlig ins Reine gebracht zu seyn glaubt, vollkommen aussöhnen kann, seine Meinung über die Frage: was ist Freiheit? dahin stellen, daß er sagt: Freiheit ist das Vermögen, das zu thun was man will, oder, das zu vollstrecken, was man gewählt hat. Indem er glaubt, daß der Wille sich weiter erstrecke als die Freiheit, und dieser Hindernisse entgegen gesetzt werden können, dem Willen aber nicht. Und wenn man ihn nun noch weiter nach der Art und Weise der Unabhängigkeit seiner Handlungen befragen sollte, so wird er seine Meinung nochmals mit den Worten des seel. Garve zum Protocoll geben: „Wenn ich schon in der Versammlung dieser, durch die Zahl und das Ansehen ihrer Glieder ehrwürdigen Partheyen, eine Stimme hätte, so würde ich zu ihnen sagen: lassen sie uns keine unserer Empfindungen läugnen, weil wir sie nicht zu erklären wissen; aber vor allen Dingen, lassen sie uns keine unserer Mitbrüder verdammen, weil sie unter zwei Empfindungen, die sich in der Theorie nicht vereinigen lassen, einer andern, als wir den Vorzug geben. Es giebt einen Punct der Vereinigung, der gewiß unschätzbar ist. Wir alle glauben das Daseyn der Tugend. Die Empfindung, daß eine Handlung tugendhaft sey, enthält zwei Begriffe, den Begriff, daß sie gewissermaßen unabhängig,

und den, daß sie gut sey. Die Entwickelung des ersten ist unmöglich; die Entwickelung des andern ist leicht," (Anmerkungen zu Fergusons philos. Moral.) Und in den Anmerkungen zu dem Cicero, von den Pflichten: „Es ist alles, was den Artikel, Freiheit, betrifft unauflößlich, und wird, nach meiner innigsten Ueberzeugung immer unauflößlich bleiben, so lange wir nicht zugleich unser eigenes Wesen, und die Art unserer Verbindung mit dem ganzen Universo vollkommen kennen." S. 69.

Ueber Freiheit kann noch mit Nutzen gelesen werden, Tetens Versuch über die menschliche Natur. II Th. Zwölfter Versuch.

Freiheit, äußere.

Nat. Recht.

Die äußere Freiheit ist die Unabhängigkeit der Handlungen von anderer Willkühr. Es ist ein ursprüngliches Recht des Menschen sich Zwecke vorzusetzen. Er muß also auch ein Recht auf diejenigen Handlungen haben, ohne welche seine, versteht sich, erlaubten Zwecke nicht möglich sind. Mithin darf er in Ansehung dieser Handlung von fremder Willkühr nicht abhängig seyn, d. i. er ist äußerlich frei. Daraus folgt das Recht seine Kräfte zu gebrauchen, und alle Hindernisse der Handlungen und des Gebrauchs seiner Kräfte abzuwehren. Daraus folgt unumschränkte Freiheit in Ansehung alles Intellectuellen. Der Mensch kann seine Seelenkräfte so weit ausbilden, als er will und jeden, der ihn daran hindern will, mit Zwang abhalten. Er kann die Wahrheit in seiner Seele beschauen wie er will, so viel lernen, wie er will, und was er will, und ist frei von allem Zwange der Ueberzeugung. Religion gehört zu seinen geistigen Gütern,

er darf sie daher gegen Jedermann durch Zwang erhalten, auch wenn sie falsch wäre; denn er handelt nach seiner Ueberzeugung. Dies alles gilt aber nur im Naturstande. Der Staat kann hier etwas anderes verordnen, welches sich dann auf Verträge gründet.

Freylassung.

Nat. Recht.

Freylassung (Manumissio) ist Aufhebung der Knechtschaft durch gegenseitige Einwilligung wenigstens durch Einwilligung des Herrn. Geschieht dieselbe durch einen Vertrag, so kann dabey noch ein Verhältniß zwischen dem vorigen Herrn und dem Knechte statt finden.

Freistaaten.

Nat. u. Staatsrecht.

Diejenige Regierungsform in welcher das Volk selbst die höchste Gewalt inne hat, heißt ein Freystaat, Republik im engsten Verstande. (S. Regierungsform.)

Friede.

Nat. Recht.

Der Zustand der Menschen und Völker in welchem sie keine Gewalt gegen einander ausüben heißt Friede, und die Neigung oder Bereitwilligkeit den Frieden möglichst zu erhalten, ist die Friedfertigkeit. Unter Völkern kann man also auch sagen, Friede ist die Abwesenheit des Krieges. Ein Vertrag in welchem die Völkerstreitigkeiten geendiget und beygelegt werden, ist ein Friedensschluß.

Man hat hier die Frage aufgeworfen: Ob ein geschlossener Friede müsse gehalten werden? Obgleich sehr viele, aus der Natur eines Vertrags glauben diese Frage bejahen zu müssen; so kommt es doch auf die Art und Weise an, wie der Vertrag und die Einwilligung geschehen ist, auf die Art des Krieges, welcher geführet worden und auf die Person des Siegers und des Besiegten. Der Sieger ist ohne Zweifel verbunden ihn zu halten, aber der Besiegte nur alsdann wenn der Krieg von seiner Seite gerecht oder ein Entschädigungskrieg war. Ist der Friede nicht erzwungen, so sind beide Theile den Friedensvertrag zu halten verbunden. Hat aber der Besiegte einen gerechten Krieg geführt und ist von dem Sieger zu einem Friedensvertrage gezwungen worden durch offenbare ungerechte Gewalt, so ist er nicht verpflichtet denselben zu halten. Denn die ungerechte Gewalt, womit der Sieger die Einwilligung des Besiegten erpresset, ist eine neue Beleidigung, die dieser zwar um ein größeres Uebel zu vermeiden, auf der Stelle und bey so gestallten Sachen erdulden muß, welches zu thun aber der Sieger kein Recht hatte, und auf solche Weise Ungerechtigkeiten mit Ungerechtigkeiten häufet. Wozu noch kommt, daß der Sieger ihn als ein bloßes Mittel zu seinen beliebigen und noch überdies unerlaubten Zwecken gebrauchte. Da nun die Verbindlichkeit eines Contracts vom Gesetze abhängt, das Gesetz aber dergleichen Handlung untersagt, so müsse der ungerechte Sieger verlangen können, daß der Besiegte seine Einwilligung zu einer Sache gebe, welche das Gesetz untersagt hat. Es kommt hier alles darauf an, ob die Gewalt, wodurch der Friede erzwungen worden, ungerecht war. Dabey kommt es auf folgende Punkte an. 1. daß es moralisch gewiß sey, daß der Sieger kein Recht gehabt habe durch die Furcht den Besiegten zur Einwilligung zu zwingen, welches schon

durch

durch die Voraussetzung, daß er einen ungerechten Krieg führte, erhellet. 2. Daß die gegenwärtige Gefahr nicht aus Mangel des Muthes und der Tapferkeit des Besiegten nur besorget oder befürchtet, sondern würklich sey und nicht anders als durch Einwilligung in den Friedenscontract hat vermieden werden können. 3. daß das Versprechen, welches aus Furcht ist geleistet worden, in der Folge, nachdem die Ursachen der Furcht aufgehöret haben, weder durch Worte, noch durch Thatsachen ist genehmiget worden, weil sonst ein nachfolgender Consens und Einwilligung daraus geschlossen werden könnte. Gleiche Bewandniß hat es auch, wenn der Besiegte in einem erzwungenen Frieden seinen vorigen Rechten hat entsagen müssen, welches nach einerley Gründen zu beurtheilen ist. *) Freilich wird es dem siegenden Theile nicht an Gründen fehlen, sein Recht durch Manifeste zu beschönigen, so wie im umgekehrten Verhältniß der überwundene Theil, ob er gleich das Recht nicht auf seiner Seite hatte, bey neu entstehendem Kriege, es auch nicht an Deductionen seines vermeinten Rechtes ermangeln läßt. Unterdessen aber

*) Hierher gehören Thomasius Institut. Jurisprudent. diuinae L. II. Cp. VI. §. 69. Gundling de efficientiâ metus Cap. II. §. 16. seqq. Pufendorf de I. N. et Gent. L. VIII. C. 8. Titius ad Pufendorf. de off. hom. et ciuis L. II. c. 16. §. 17. Iust. Henr. Böhmer de exceptione metus iniusti. Cp. IV. in exercitat. ad Pandect. Vol. V. p. 811. seqq. Leyser ad Pand. sp. 58. Med. VI. Glafey Recht d. Natur S. 603. ff. Vatel droit des gens L. IV. Ch. 4. §. 37. J. J. Moser von der Verbind- oder Unverbindlichk. der vormahligen Friedensschlüsse bei entstehenden neuem Kriege, in dessen vermischten Abhandlungen (1750) 1. St. 3. ff. Höpfner N. R. 131. Schlettwein Rechte der Menschheit. §. 194. Cocceji dissert. de Iure postliminii in pace et Amnestia vergl. mit Glafey N. R. S. 304.

aber ist nicht die Frage, was oft in Praxi zu geschehen pfleget; sondern was nach der Vernunft geschehen sollte. Daher waren alle bisherige Frieden, wenigstens dem Erfolge nach, blos temporär. Ein ewiger Friede ist bisher nur eine bloße Idee, und kann nicht anders, als durch ein gesetzmäßiges großes Völkerverhältniß mehrerer, oder wie Hufland dazu setzt, aller Völker erhalten werden. *) Ein solches allgemeines Völkertribunal aber halten andre für weiter nichts, als für einen schönen — Traum. **)

Frömmeley.

Moral.

Dieses ist eine affectirte Frömmigkeit und besteht in einem ängstlichen Bestreben die äußerlichen Zeichen der Gottesverehrung nicht zu verabsäumen.

Frömmigkeit.

Moral.

Die Pflicht der Gottesverehrung fordert von jedem, der einen Gott glaubt, sein Verhalten so einzurichten, wie es der moralische Begrif Gottes, als des aller vollkom-

*) S. Kant Ideen zu einer allgem. Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. 7. Satz. — Berlin. Monatsschrift 1784. Novemb. Hufland N. R. S. 352.

**) Höpfner N. Recht S. 224. (1) vergl. J. Fr. Kayser diss. de tuendo aequilibrio Europae §. 6. seqq. Abgötterey unseres philos. Jahrhunderts; erster Abgott. Mannheim 1779.

kommensten moralischen Wesens von ihm fordert. Die Fertigkeit dieses zu thun ist die ächte Frömmigkeit. Dieselbe muß folglich ganz uneigennützig seyn und darf sich nicht auf einen irgend zu erwartenden Vortheile von Gott gründen. Sie muß auch so gar bei einem solchen Wesen, daß sich durchgängig selbst genug wäre, wenn es ein solches gäbe, welches von Gott weder etwas zu hoffen noch zu fürchten hätte, wenn es anders nur eine moralische Denkungsart beweisen wollte, statt finden. Eine sogenannte Gottesverehrung aus sinnlicher Liebe oder Furcht, ist abgöttische Frömmigkeit, welche aus der falschen Vorstellung von Gott entspringt, als ob er Neigungen und Bedürfnisse hätte, deren Befriedigung, oder Nichtbefriedigung uns seine Liebe oder Haß erwerben könne. Daher sind die allgemeinsten Beförderungsmittel der wahren Frömmigkeit, die moralische Aufklärung, welche von religiösen Aberglauben befreiet, Bewürkung reiner moralischer Gesinnungen und uneigennütziger Achtung gegen das Sittengesetz, und Beherrschung der sinnlichen Gefühle und Begierden durch das Sittengesetz.

Frugalität.

Moral.

Diese ist eine Tochter der Mäßigkeit und besteht in der Fertigkeit mit einem geringen Grade des Genusses sich zu begnügen.

Function.

crit. Philos.

Es wird dieses Wort oft gebraucht im Gegensatz der Affection; und bedeutet eine gewisse Verrichtung,

Thä-

Thätigkeit. Kant versteht darunter die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen. Affection ist dagegen eine Veränderung welche die Sinnlichkeit leidet. Sie ist theils eine Function des Verstandes, theils der Vernunft. Erstere ist eine logische nach welcher das Mannigfaltige unter einen Begrif gebracht wird. Die Vernunft ist das Vermögen der Schlüsse und die Function der Vernunft bey ihren Schlüssen besteht in der Allgemeinheit der Erkenntniß nach Begriffen. In der Conclusion eines Vernunftschlusses restringiren wir ein Prädicat auf einen gewissen Gegenstand, nachdem wir es vorher im Obersatze in seinem ganzen Umfange unter einer gewissen Bedingung gedacht haben. Daher entspringt die Allgemeinheit. (Kant Critik der r. V. S. 68 f. 245. 321.)

Fundamentum diuidendi.

S. Eintheilung.

Fundamental-Gesetz.

Nat. u. Staatsrecht.

Ausdrückliche Bestimmungen über die Regierungsform werden im allgemeinen Staatsrechte Fundamentalgesetze genannt. Die stillschweigenden heißen Fundamental-Observanzen. (Hufeland Nat. R. 262.)

Furcht vor Gott.

Moral.

Gott fürchten heißt, alles verabscheuen was dem sittlichen Gesetze, mithin dem Willen Gottes zu wider ist.

ist. Sie ist blind und knechtisch, wenn sie aus der falschen Vorstellung, einer sklavischen Unterwürfigkeit unter Gott, als einen Despoten, der gar keinen freien Willen zulasse, entstehet. Eine solche enthält sich der Unsittlichkeit blos aus Furcht der Strafe. Sie heißt hingegen kindlich und erleuchtet, wenn sie entsteht aus der Betrachtung daß Gott das allersittlichste Wesen, unser gerechtes Oberhaupt sey, in dessen Gesetze unsere freie Vernunft allemal mit einstimmen muß, und wenn sie nicht Gott und seine Gesetze, sondern nur unsere Unwürdigkeit in seinen Augen etwas zu gelten, verabscheuet. (Jakob Moral §. 476.).

Futurition.

Metaph.

So nennt man das Zufällig-Seyn der Wahrheiten oder der Dinge. Leibnitz redet verschiedene mal in seiner Theodicee von derselben bei Gelegenheit der Frage: ob das Vorherwissen der freien Handlungen diese nothwendig mache, und behauptet nach seinem System, daß der Rathschluß Gottes unter mehrern möglichen Welten die beste zu schaffen, nichts in der Beschaffenheit der Sachen ändere, sondern alles lasse, wie es in dem Stande der bloßen Möglichkeit gewesen. Was also zufällig und frey ist, das bleibt auch bey den göttlichen Rathschlüssen, wie dem Vorhersehen, zufällig und frey. (Theodicee 1. Vers. §. XXXVI. §. LII. De caussa Dei §. CIII. (S. den Art. Freiheit. B. II. S. 270.

G.

Ganze. (das)

Metaph. und krit. Philos.

Eine Gröſe, die nur durch das Beiſammenſeyn Vieler gedacht wird, oder was überhaupt aus mehrern Einzelnen beſteht, heißt ein Ganzes. Die mehrern Einzelnen ſind die Theile. Sind die Theile würklich gegeben, ſo daß ſie mit einander in realer Gemeinſchaft ſtehen, ſo iſt das Ganze ein reales z. B. Körper; wenn aber durch die Vorſtellung des Ganzen erſt die Theile beſtimmt werden, und das Ganze vor den Theilen vorhergeht und ſie möglich macht, ſo iſt es ein ideelles Ganze z. B. Raum, ein Syſtem u. ſ. w.

Garantie.

Völkerrecht.

Dieſes iſt eine gegebene Verſicherung, daß die Partheien einen geſchloſſenen Frieden halten wollen. (Cautio de pace ſeruanda.) Sie iſt theils allgemein (generalis) theils eine beſondere (ſpecialis). Jene geht auf den ganzen Frieden; dieſe betrift nur einen, oder den andern Artikel deſſelben. Sie kann geſchehen durch Worte, oder Sachen, oder Perſonen. Die erſte heißt verbalis, wenn die Partheien, den Frieden zu halten, ſich durch einen Eidſchwur verbindlich machen. Z. B. der Achener Friede im Jahr 1668 zwiſchen Spanien und Frankreich. Geſchieht es durch Sachen, ſo heißt ſie real-Garantie, wobey ein Unterpfand an Land oder Gütern gegeben wird, und perſönliche (perſonalis) wenn durch Geiſſeln, oder die ſo genannten Garants, unpartheiiſche Souverains, als Bürgen, die kriegenden Parthey-

theyen gesichert werden, oder die letzteren einander selbst die Eviction versprechen. *)

Gattung (genus.)

Logik u. Mrtaph.

Durch die Abstraction gelanget der Verstand zu allgemeinen Begriffen, welches darum höhere genannt werden, weil sie jene, von welchen sie abgezogen sind, unter sich begreifen, und diese heißen niedrigere, in Ansehung jener. Ein höherer allgemeiner Begriff, der die gemeinsamen wesentlichen Merkmale gewisser niedriger Begriffe enthält, heißt ein Gattungs- oder Geschlechtsbegrif und die Gegenstände, welche unter ihn gehören, zusammen genommen werden eine Gattung oder ein Geschlecht genannt (genus). Die niedrigern Begriffe, welche die gemeinsamen wesentlichen Merkmale der Vorstellungen ihrer Sphäre enthalten, heißen Begriffe von Arten, und die Sphäre derselben heißt eine Art (species). Andere haben diese Begriffe so gebildet. Ein Geschlecht (genus) ist die unvollständige Aehnlichkeit der Merkmale der Dinge; Art (species) ist die vollständige Aehnlichkeit derselben. So werden rechtwinklichte Triangel Dinge von einerley Art genannt, weil sie eine völlige wesentliche Aehnlichkeit haben. Rechtwinklichte und spitzwinklichte Triangel sind Dinge von einem Geschlecht, sie können nur darinn für einander substituirt werden, daß sie Räume sind, die von dreyen Linien sind eingeschlossen worden. **) Die wesentlichen Merk-

*) Cocceji Dissert. de Mediatoribus ingl. Gafey Nat. u. Völkerrecht. S. 339. ff.

**) Darjes Via ad veritatem.

Merkmale, die in dem andern nicht enthalten sind heißen sein Unterschied (Differentia). Die oder das Merkmal wodurch Geschlechter und Geschlechter von einander unterschieden werden, ist ihre Differentia generica. und jenes, wodurch sich die Species von einander unterscheiden, heißt differentia specifica.

Hieraus entsteht ein Verhältniß der Begriffe zu einander, je nachdem der eine mehr bestimmt ist, als der andere und dieses Verhältniß heißt ihre Subordination. In dieser wird das, was mehr bestimmt ist, auch eine Art von dem, was weniger bestimmt ist, genennet. Und dieses heißt in Beziehung auf das, was mehr bestimmt ist, auch ein Geschlecht. Zu Vermeidung der Zweideutigkeit werden diese beziehende Arten und beziehende Geschlechter genennet. z. B.

A ist ein eingeschlossener Raum.
B ist ein Raum der von Linien eingeschlossen ist.
C ist ein Raum der von geraden Linien eingeschlossen ist.

Hier ist A weniger bestimmt als B, und B wiederum weniger als C, darum heist A ein Geschlecht von B und von C. B ist eine Art von A, und wiederum ein Geschlecht von C. Da im Gegentheil C eine Art von B und von A ist. Denn in A ist die Frage: womit ist der Raum eingeschlossen? noch nicht beantwortet, es kann dies sowohl von Linien, als von Flächen geschehen. In B ist die Frage bereits beantwortet. In B ist die Frage: was sind es für Linien? noch unbeantwortet, sie können noch gerade und krumme Linien seyn. C beantwortet diese Frage.

Ein Geschlecht, das unter keinem andern mehr enthalten ist, ist das höchste (Genus summum) und unter dem zuletzt Individua stehn, ist das niedrigste (Genus infimum) Welcher Begrif das genus summum unter

ter allen Begriffen bezeichne, darüber ist, ohne erhebliche Folgen gestritten worden. Einige haben das Etwas (Aliquid) Andere das Mögliche (possibile). Andere das Gedenkbare (Cogitabile). dafür ausgegeben. (Siehe den Art. Abstraction. 1. B. S. 67 ff. und Begriff S. 516. ff.)

Geben einen Gegenstand.

Crit. Philosophie.

Einen Gegenstand geben, heißt ihn unmittelbar in der Anschauung darstellen, oder seine Vorstellung auf Erfahrung beziehen. Hierdurch bekommt ein Begrif seine objective Gültigkeit. Ohne dieses ist ein Begrif leer und ohne alle Bedeutung. Dies kann aber nicht anders geschehen als durch die Möglichkeit der Erfahrung. Wenn demnach unsere Erkenntniß objective Realität haben, das ist, sich auf irgend einen Gegenstand beziehen soll, so muß der Gegenstand auf irgend eine Art in der Erfahrung und Anschauung gegeben werden können. Sonst hat man wohl gedacht, aber durch dieses Denken nichts erkannt. So bekommen die Categorien, Substanz, Daseyn, Nothwendigkeit, ja selbst der Begrif vom Raum und der Zeit, so rein diese Begriffe auch von allem Empirischen sind, erst dadurch objective Gültigkeit, daß ihre Anwendung an Gegenständen der Erfahrung gezeigt werden kann.

Gebet.

S. Beten. B. 1. S. 584 ff.

Gebot.

Moral.

Der Wille des Menschen ist ein Vermögen, dasjenige zu wählen, was die Vernunft als gut erkennet. Aber er thut es darum nicht immer, seine Handlungen sind nicht immer der Vernunft gemäß, weil er daneben noch gewissen andern Triebfedern, als subjectiven Bedingungen unterworfen ist. Er ist kein durchaus guter Wille. Die Bestimmung eines solchen Willens objectiven Gesetzen gemäß, heist eine Nöthigung, und ein solches Gesetz, in wie fern es einen solchen Willen nöthiget, heißt ein Gebot. Die Formel des Gebots heißt ein Imperativ.

Gebrauch

eines Begrifs oder Grundsatzes.

Crit. Philosophie.

Der Gebrauch eines Begrifs oder Grundsatzes des Verstandes bezeichnet die Sphäre der Dinge worauf er anwendbar ist, und ist theils ein transcendentaler, theils ein empirischer. Wenn ein Begrif oder Grundsatz nur auf Dinge überhaupt und an sich selbst bezogen wird, so heißt dieses der transcendentale; wird er aber blos auf Erscheinungen d. i. Gegenstände einer möglichen Erfahrung bezogen, so heißt dieses der empirische Gebrauch desselben. Wenn dieser Gebrauch nicht deutlich von einander unterschieden, oder ein Begrif und Grundsatz des Verstandes ohne Unterschied bald

im empiriſchen, bald im tranſcendentalen Gebrauche genommen wird, ſo können nichts anderes, als lauter Trugſchlüſſe daher entſtehen. Es iſt daher eine, in der critiſchen Philoſophie ſehr wahre und richtige Behauptung, daß der Verſtand von allen ſeinen Grundſätzen a priori, ja von allen ſeinen Begriffen, keinen andern, als empiriſchen, niemals aber einen tranſcendentalen Gebrauch machen könne. Der Grund iſt dieſer. Zu einem Begriffe wird einmal ſeine logiſche Form, und zweitens, ihm einen Gegenſtand zu geben, worauf er ſich bezieht, erfordert. Ohne das letztere hat er keinen Sinn und iſt gänzlich leer am Inhalte. Nun kann aber der Gegenſtand einem Begriffe nicht anders gegeben werden, als in der Anſchauung. Alſo beziehen ſich alle Begriffe, und mit ihnen alle Grundſätze auf empiriſche Anſchauungen d. i. auf data möglicher Erfahrung. Von dieſem allen iſt der Vernunftgebrauch noch unterſchieden. (S. Vernunft.)

Gebrauch, ausſchließender.

Nat. Recht.

Ausſchließend heißt derjenige Gebrauch einer Sache, wenn man Andere kann abhalten, dieſelbe Sache auch zu gebrauchen. Es hat jeder Menſch, als eine Perſon, das urſprüngliche Recht, ſich gewiſſe Zwecke vorzuſetzen. Mithin muß er auch das Recht haben, auf den Gebrauch der Mittel, ohne welche ein ſolcher Zweck nicht erhalten werden kann. Kann nun aber von einer Sache nicht anders ein Gebrauch gemacht werden, als Mittel zu einem gewiſſen Zwecke, als wenn der Menſch dieſelbe allein gebraucht, ſo giebt ihm die Natur auch das Recht, jedem andern den Zugleichgebrauch derſelben Sache zu verwehren, das heißt, er hat ein ausſchließendes Recht.

Gebrauch, unschädlicher.

Natur- und Völkerrecht.

Der unschädliche Gebrauch einer Sache heißt ein solcher, wodurch der Gebrauch des Eigenthümers der Sache nicht eingeschränkt wird. Z. B. wenn ich mein Licht an dem Lichte des Andern anzünde. Diesen unschädlichen Gebrauch darf der Eigenthümer der Sache einem andern nicht verwehren. Denn es geschieht dadurch kein Eingriff in sein Eigenthumsrecht, und an eine Verminderung oder Schadenzufügung ist hier nicht zu denken, sonst wäre es kein unschädlicher Gebrauch. Etwas anderes ist der Nothgebrauch. (S. weiter unten). Ein gleiches findet unter Völkern statt, weil Völker alle die Rechte haben, die der einzelne Mensch, im Naturstande hat. Hier hängt die Beurtheilung blos von denenjenigen ab, welche Rechte auszuüben haben. Deswegen kann es unter gewissen Umständen wohl seyn, daß ein Volk einen gewissen Gebrauch für schädlich oder gefährlich hält, welcher unter andern Umständen es nicht ist, z. B. den Durchgang durch sein Gebiet. In welchem Fall dergleichen untersaget werden kann. Eben so kann wegen der Vortheile, welche Fremde in einem Staate genießen, eine gewisse Abgabe oder Zoll gefordert werden.

Geduld.

Moral.

Dieses ist die Fertigkeit in allen Widerwärtigkeiten so viel Fassung zu behalten, als nöthig ist, um das zu thun, was die Pflicht erfordert. Das Gegentheil ist Ungeduld. Sie ist nur in sofern Tugend, in wiefern das Sittengesetz ihr Zweck ist, nicht aber an sich. War die Widerwärtigkeit oder das Uebel ein vermeidliches, so ist sie ohne Werth, und rührt gemeiniglich aus Schlafheit,

heit, Dummheit oder Feigheit her. Das stärkste Beförderungsmittel derselben, ist das Bewußtseyn von der durchgängigen Erfüllung aller unserer Pflichten, woraus die Unverschuldbarkeit der zu ertragenden Widerwärtigkeiten die Folge ist. Dieses macht, daß der Dulder sich selbst immer in seiner Gewalt hat, läßt ihn seinen eigenen Werth sehen, und denselben gehörig schätzen. Dieses macht ihn über die Vorfälle des Lebens erhaben, und gegen Gefahren beherzt. Die Alten begriffen dieses unter dem Worte ἀνδρεία. Es zeigt sich aber die Geduld nicht allein, durch Ertragung widriger Ereignisse, sondern auch bey der ruhigen Erwartung des Guten für die Zukunft, daß die Seele sich durch das Verweilen und Außenbleiben eines zu hoffenden Guten nicht aus ihrer Fassung bringen läßt.

Gedanke. S. Denken.

Gedächtniß.

Seeleulehre.

Das Gedächtniß ist das Vermögen Vorstellungen zu behalten und diese ehedem gehabten Vorstellungen wieder zu erneuern, d. i. sich derselben wieder zu erinnern. Es bestehet also dasselbe aus zwey Stücken, aus dem Behalten, welches sonst auch genennet wird, etwas merken, und aus dem wieder erinneren. Das letztere ist eigentlich weiter nichts, als ein Bewußtseyn dessen, daß man eine Vorstellung schon ehedem einmal gedacht hat. Zu dem, daß wir uns einer Vorstellung versichern, oder dieselbe behalten, gehört eine gewisse Uebung, verbunden mit Zeitverlust. Wir verschaffen derselben dadurch, daß wir sie wiederholt denken, eine gewisse Dauer. Es fragt sich, was wird denn eigent-

lich durch diese Wiederholung ein und eben derselben Handlung geübt? Entweder übt sich die Seele in ihrem Bewußtseyn oder Bewußtwerden, oder sie übt die Werkzeuge, durch welche die Vorstellungen zu ihr gebracht wurden. Das erste ist wider den Sprachgebrauch und wider die Natur der Sache selbst. Das Bewußtseyn bedarf keiner Uebung, weil wir es in seiner Vollkommenheit mit auf die Welt bringen. Man spricht auch nicht von einer Fertigkeit des Bewußtseyns. Es bleibt also nur das letzte übrig, und es ist die Mühe welche sich die Seele giebt eine Vorstellung zu denken und sich dieselbe bekannt zu machen, auf die Werkzeuge ihrer Begriffe und Vorstellungen gerichtet, um in denselben eine Fertigkeit hervorzubringen, oder eine Leichtigkeit diese Modification aufzunehmen. Es erhellet noch mehr aus folgenden Erfahrungen. Oft fallen uns Dinge bey, ohne daß wir uns darauf besinnen, auch wohl wider unsern Willen, und oft suchen wir gewisse bestimmte Vorstellungen, können dieselben entweder gar nicht; oder nur spät erhalten. Wo lagen sie also vor ihrer Erneuerung? In dem Bewußtseyn? Das wäre ein Widerspruch. Ferner gehet das Bewußtseyn, wenn uns etwas beifällt, daß wir die Sache schon einmal gedacht haben, nicht vorher, sondern folgt nach, und wir brauchen bey unserem Besinnen die Organen nicht ohne Unterschied, sondern gerade den, für welchen die Vorstellung gemacht ist. So besinnen wir uns auf eine gewisse Stelle in einem Buche, nicht mit dem Geruche oder Geschmacke, sondern mit dem Gesichte. Ferner hat das Gedächtniß eine gewisse Zeit nöthig sich der Begriffe zu versichern; das Bewußtseyn hingegen ist augenblicklich. Da man nun den Ort, wo diese Verrichtungen vorgehen, den Sitz des Gedächtnisses nennet; so kann dieser nicht das Bewußtseyn selbst (wie könnten wir sonst auch etwas vergessen?) son-

sondern muß vielmehr da seyn, wo die Werkzeuge unserer Vorstellungen bereit liegen. Hingegen kann das Wiedererinnern, welches nichts anderes ist, als das Bewußtseyn, daß die Seele schon ehedem einmal eine bestimmte Vorstellung gedacht hat, nicht in den Werkzeugen der Begriffe vorgehn, weil ihnen das Bewußtseyn gänzlich fehlt, und kommt der Seele allein zu. Es wollen daher die Redensarten: das Gedächtniß schärfen, dem Gedächtniß etwas anbefehlen, weiter nichts sagen, als den Widerstand heben, welcher das Behalten der Impressionen erschwerte, durch Beibringung solcher Anlagen und Bestimmungen in den Werkzeugen unserer Vorstellungen, wodurch sie jene Bewegungen wieder erneuern können, welche zu gewissen Vorstellungen erforderlich sind. Denn sollen wir einen Gedanken wieder denken, so müssen wir ihn wieder empfinden. Soll aber dieses geschehen, so müssen in den dazu bestimmten Werkzeugen jene Bewegungen wieder hervorgebracht werden, wodurch sich die Seele der Sache von neuem bewußt werden kann. Von außen her kann dieses nicht geschehen, weil die äußere Impression mangelt. Also muß die Seele von innen heraus auf denjenigen Organ würken, der ihr zuerst die Impression überlieferte. Wie aber dieses zugehe, wird durch die Hypothes von Lebensgeistern und Nervensafte nicht deutlich eingesehn, eben so wenig, als wie es zugehe, daß die Gesichtsimpressionen, die durch Lichtstrahlen entstehen, mit verschlossenen Auge, im Dunkeln und ohne Lichtstrahl wieder können erneuert werden *). (S. den Art. Besinnen. 1. B. S. 566)

*) Man vergleiche Platners philos. Aphorismen. Ebendesselben Anthropologie zweite, dritte und vierte Lehre der ersten Ausgabe und meine physischen Ursachen des Wahren, 1. Absch. 12. Kap. S. 143. ff. Bonnet Analise der Seelenkräfte.

Aus den Bestimmungen der Leichtigkeit des Behaltens, der Vielheit der Impressionen, die es auf einmal fassen und behalten kann, aus der Richtigkeit und Treue bey der Wiederholung derselben und aus der Zeit, die es braucht sich derselben sowol zu versichern, als auch dieselben zu erhalten, werden die Gründe der Eintheilungen, in ein geschwindes oder langsames, ausgedehntes, oder nicht ausgedehntes, getreues oder ungetreues, langes oder kurzes Gedächtniß hergenommen.

Aus dieser kurzen Betrachtung der Mechanik des Gedächtnisses, lassen sich folgende Regeln für die Erleichterung der Gedächtnißarbeiten leicht herleiten und erklären.

1) Zu der Zeit, wo die Zerstreuung kleiner und die Bewegung der Lebensgeister freier ist, ist das Behalten leichter, z. B. des Morgens.
2) Man gewöhne sich die Dinge in einer gewissen Ordnung, entweder nach Klassen, oder nach ihrer natürlichen Verbindung, oder auch nach einer imaginarischen Folge zu behalten.
3) Hauptbegriffe und Grundsätze verdienen vorzüglich unsere öftere Betrachtung; weil sich das Uebrige leicht damit verbindet.
4) Bey ganzen Lehren und Abhandlungen drücke man sich ihre Ordnung und ihren Plan wohl ein.
5) Aber Dinge die für den Verstand gehören, lerne man nicht ohne Verstand auswendig.

Außer obigen Eintheilungen hat man das Gedächtniß noch in ein zufälliges und vorsätzliches eingetheilt, wozu aber der Grund eigentlich aus der Wiedererinnerung hergenommen ist. Bey dem ersten fallen uns Dinge ohne, ja oft wider unsern Willen bey, bey dem andern geht die Seele gleichsam darauf aus einen Gedanken wieder zu haben, sie sieht

so

sich so zu sagen in der Werkstatt ihrer Gedanken um ob vielleicht unter den mancherley Vorstellungen eine die andere herbeiführen und nach den Gesetzen der Association und Ideenverbindung erwecken wolle.

Gefälligkeit.

Moral und Klugheitslehre.

Gefälligkeit kann einmal als Eigenschaft der Handlung, sodann aber auch als Charakter betrachtet werden.

Gefälligkeit sagt der Philosoph, ist die Fertigkeit, die Pflichten des zufälligen (nicht nothwendigen) Beistandes zu erfüllen. Tugend und Glückseligkeit sind wesentliche Zwecke eines jeden vernünftigen Menschen. Erstere ist Hauptzweck, die andere ein nothwendiger Nebenzweck. Beide können durch fremden Beistand, an und für sich selbst, nicht hervorgebracht werden, sondern sind das eigene Werk des Menschen selbst. Tugend ist Würkung der Freiheit, und da zur moralischen Glückseligkeit das Bewußtseyn gehört, ob er sich derselben würdig gemacht habe, oder nicht, so hängt dieses ebenfalls von seiner Tugend und Aufführung ab. Unterdessen ist doch jeder verbunden, diesem Haupt- und nothwendigen Nebenzwecke anderer Menschen, durch Ausbildung, Gelegenheit, Beispiel so viel möglich Vorschub zu thun, und die Hindernisse, welche seiner Tugend und Glückseligkeit im Wege stehen, wegzuräumen. Dieses sind Pflichten des nothwendigen Beistandes, weil sie auf nothwendige Zwecke gehen. Außer diesen nothwendigen Zwecken haben die Menschen noch mancherley erlaubte Nebenzwecke in Hinsicht derer sie unsern Beistand, wiewol nur unvollkommen und bittweise verlangen können. Sie beziehen sich auf das Wohlbefinden und auf die Annehmlichkeit des Lebens.

Die-

Diesen Beistand ihnen entgegen zu tragen und ihren Wünschen zuvorzukommen, macht das Wesen der Pflichten der Gefälligkeit aus. Aber diese philosophische Erklärung ist viel zu mager, als daß sie das Unübersetzliche ausdrücken sollte, was die Franzosen esprit de conduite nennen. Hier wird Gefälligkeit im Betragen als Charakter betrachtet. Wir wollen diese angenehme Tugend etwas näher und zwar in Hinsicht der Gesellschaft betrachten.

Es giebt Menschen, von deren Verdienst man in jeder Gesellschaft mit Achtung spricht, welche eigenmächtig über uns erlangen, daß wir ihnen nachgeben, daß wir in ihrer Gegenwart anders sprechen und handeln, als in den gewöhnlichen Stunden unseres Lebens. Menschen, die wir wegen ihres Ranges, wegen ihres großen Verstandes und edeln Charakters hochschätzen und lieben. Dem ohngeachtet werden sie in Gesellschaft wenig vermißt und man sucht ihre Gegenwart nicht eher, als bis es der Wohlstand der Aufwartung erfordert. Es giebt andere, die sich durch keine hervorragende Vollkommenheit auszuzeichnen scheinen, welche Andern an Größe des Verstandes, an Umfange der Kenntnisse und an Beredsamkeit weit nachstehen, oder doch nicht außerordentlich sind, die aber doch ganz vorzüglich beliebt, in allen Häusern willkommen, und von guten Gesellschaften aufgesucht werden. Und ob es gleich keinem Zweifel unterworfen ist, daß Personen von großen Reichthum, von hoher Geburt und Ansehen, wenn sie nur Niemanden beleidigen und dabey herablassend genug sind, an den gewöhnlichen Zeitvertreiben mit Laune Antheil zu nehmen, gesucht werden: so sind doch diese Fälle desto seltener, je weniger diese Personen sich um die Zuneigung anderer bewerben, die sie zu ihrem Glücke am wenigsten bedürfen. Von solchen ist hier hauptsächlich die Rede, welche diese Vortheile

nicht

nicht besitzen. Was ist denn das, das sie der Gesellschaft zum Bedürfniß macht?

Zuerst ist es wohl Bescheidenheit und ein anspruchloses Betragen. Dieser Charakter tritt der Eigenliebe nicht in den Weg und entfernet den Neid und die Eifersucht. Er nimmt vorlieb mit dem Beweise der Achtung, den andere uns zugestehen wollen, läßt gern von seinem Rechte nach, nimmt kleine Vernachläßigungen nicht hoch auf, und läßt die günstigsten Auslegungen davon gelten.

Zweitens, eine gewisse Geschmeidigkeit des Charakters, den ausgespäheten Wünschen Anderer zuvorzukommen, und seine Laune mit der Stimmung Anderer gleichförmig zu richten.

Drittens, Bereitwilligkeit, freiwillige Aufopferungen, soweit sie in unserer Gewalt stehn, für das Interesse und Vergnügen Anderer zu machen, ohne erst darauf zu warten, daß man darum angesprochen wird, oder Gegendienste zu verlangen.

Viertens, Entfernung der Tadelsucht auf Kosten der Personen. Dadurch wird ein solcher den Umgang Anderer leicht machen, wenn er auch mit dem Mittelmäßigen und Gemeinen der Gespräche zu frieden ist, und anstatt sie zu verschmähen, etwas interessantes durch Witz und Geschmack unvermerkt hinein zu legen weiß, und bey entstehenden Zwisten oder ernsthaften Zwiespalten der Gesellschaft, keine Parthey zum Nachtheile der andern nimmt.

Hat ihn die Natur überdies noch mit Wohlgestalt, heller Stimme und deutlicher Aussprache versehen, und versteht er dieses alles zum Vortheil jener Eigenschaften zu gebrauchen, so ist kein Zweifel, daß er den größten Anspruch auf den Titel eines gefälligen Menschen habe.

Gefangenschaft.

Naturrecht.

Ein Soldat, welcher zu Kriegszeiten im Streite unter der Bedingung ihm das Leben zu schenken die Waffen weggeworfen in die Gewalt des Siegers kommt, heißt ein Gefangener und sein Zustand ist die Gefangenschaft, wo er unter Aufsicht bewaffneter Personen oder an befestigten Orten bewahret wird. Bey einem solchen werden in der Lehre, von den Rechten eines Siegers, zwey Fragen aufgeworfen. 1) Ob ein Gefangener zum Knechte oder Sklaven gemacht werden könne? 2) Ob er durch die Gefangenschaft Unterthan des Siegers würde? Was die erste Frage betrifft, so wird dieselbe mit Nein beantwortet, theils weil ein Mensch nicht alle seine Menschenrechte verlieren kann, welches doch bey der Leibeigenschaft oder Sklaverey seyn müßte, wo er in dem vollkommenen Eigenthum seines Herrn ist, theils, weil Knechtschaft einen Vertrag voraussetzt und nicht anders als durch Vertrag entstehen kann. Was aber die zweite Frage betrifft, so wird dieselbe von einigen verneinet, von andern bejahet. Jene sagen, es haben die Gefangenen nicht eingewilliget in den Unterwerfungs oder Aufnahme-Vertrag, sie konnten dieses auch nicht, weil die bloße Gefangenschaft sie von der Unterthans-Pflicht, gegen ihren vorigen Souverain nicht entbunden hatte *). Diese sagen, das Schwerd sey ein modus acquirendi dominium. Denn wenn es ein Mittel sey ganze Länder mit ihren Einwohnern ihre Herren abzunehmen, warum nicht auch einzelne Kriegsgefangene? Hauptsächlich stecke der Beweis in dem Ergebungs-Vertrage. Denn weil ein Kriegsgefangene, da er sich nur das bloße Leben aus-

*) Hufeland Lehrsätze des Naturrechts. S. 350.

ausdingt, einem Ueberwinder alles dasjenige Recht, was ein kriegender Theil über des andern Unterthanen zu erlangen fähig ist, einräumet, das Recht des Krieges aber sich dahin erstrecke, daß ich des andern Unterthan von seinem Gehorsam abreise und in den meinigen bringe, mithin dadurch, daß er sich desselben nicht wieder mich gebrauchen möge, verhüten kann: so folge, daß ein Kriegsgefangener eines Ueberwinders Unterthan, und von dem Gehorsam seines vorigen Herrns entlediget werde *). Es sind aber dieses äußerst schwache Gründe, denn in dem Ergebungsvertrage liegt weiter nichts, als das Versprechen, so lange der Krieg dauert, nichts zum Nachtheil des Ueberwinders zu unternehmen. Befindet sich der Gefangene in dem Lande des Siegers in einem Verwahrungsorte, so kann er höchstens nur als ein einstweiliger Unterthan (subditus temporarius) wie ein Fremder, der sich eine Zeitlang in dem Gebiete aufhält, angesehen werden, welcher aber immer die Pflichten eines Unterthans seines vorigen Landesherrn behält.

Gefräßigkeit.

Moral.

Die Laster der Gefräßigkeit und Versoffenheit sind Töchter der Unmäßigkeit, und haben beide dies mit einander gemein, daß sie eine Ungenügsamkeit in Hinsicht der Vielheit der genießbaren Dinge anzeigen und unterscheiden sich nur durch die Dinge selbst, durch Speisen oder Getränke.

Gefühl.

*) Glafey Natur- und Völkerrecht S. 255. 256.

Gefühl, körperliches.

Anthropologie.

Der Sinn des Gefühls ist durch den ganzen Körper verbreitet, diejenigen Theile ausgenommen, welche nicht mit Nerven versehen sind, und wir nehmen durch ihn die Gegenstände von allen Seiten wahr, da die übrigen Sinne nur auf gewisse Theile des Körpers eingeschränket sind. Das Werkzeug des Gefühls sind die über den ganzen Körper verbreiteten Nerven. Die Haut, ein ungemein dichtes Gewebe von Fibern, ist mit unzählbaren kleinen Löchern durchbort, durch welche die äußersten Ende der Nerven, die Fühlkörner, wie kleine Wärtzchen gebildet, hindurch gehn, ihr äußeres, aus der harten Hirnhaut entspringendes Häutchen seitwärts ablegen, und sich mit einem netzförmigen Schleim (Rete Malpighianum) bedeckt, bis unter das Oberhäutchen oder die Epidermis erstrecken. Hier liegen sie nach geraden Linien in einer gewissen Ordnung, durch welche die auf der Haut sichtbaren, und besonders an den Fingerspitzen in Form von Spirallinien so merklichen Furchen gebildet werden. Diese Nervenspitzen oder Fühlkörner sind der eigentliche Sitz und das Werkzeug des Gefühls.

Man hat dafür gehalten, der Sinn des Gefühls sey der einzige und alle übrige Sinne, Gesicht, Gehör, Geschmack und Geruch, liefen am Ende auf eine besondere Art des Gefühls hinaus. *) Wenn fühlen so viel heißt, als berühret werden, so ist es freilich wahr, daß bei jedem Sinne ein solches Berühren statt findet. Allein das Gefühl drukt die Wahrnehmung eines

*) Gehler phys. W. B. S. 438. ff. Bonnet Analyse der Seelenkräfte.

eines ganz besondern, von den übrigen Sinnen unterschiedenen Zustandes oder einer Veränderung aus, und alsdenn ist man nichts gebessert. Denn so giebt es doch eine besondere fünffache Art des Afficirtwerdens, wodurch eben so viel verschiedene Sinne entstehen. Nicht zu gedenken das jeder Sinn, durch seine besondere Structur wesentlich von dem andern unterschieden ist.

Gegenstände des Gefühls sind alle Körper, welche die Oberfläche der Haut erschüttern, und unsere Nerven bewegen können. Außer dem, daß uns dasselbe das Daseyn der Körper außer uns ankündiget, erkennen wir durch dasselbe ihr Volumen, ihre Gestalt, Ruhe, Bewegung, Härte, Weiche, Flüssigkeit, Wärme, Kälte, Trockenheit, Feuchtigkeit, Schwere u. s. w. obgleich einige dieser Begriffe dieser Eigenschaften der Körper sehr mangelhaft und unvollkommen seyn würden, wenn wir sie nicht durch Zuziehung der übrigen Sinne berichtigen könnten. Z. B. die Gestalt und Figur. Ein besonderes Phänomen des Gefühls ist der Kitzel, eine leichte Erschütterung der Nervenspitzen, welche jedoch lebhaft genug ist, um eine unangenehme Empfindung zu erregen, ob sie gleich zu einem unaufhaltlichen Lachen reitzet, und in besonders genauer Verbindung mit der Einbildungskraft steht. Wo ich nicht irre, war es Haller, welcher in seiner Physiologie denselben eine schmerzhafte Wollust (dolorifera voluptas) nennet. (S. den Art. Sinn.)

Gefühl, moralisches

Moral. und crit. Philosophie.

Moralisches Gefühl, moralischer Sinn, Gefühl des Guten, moralische Billigung und Mißbilligung sind Worte, die einerlei Sache aus-

ausdrücken. Jede Billigung und Mißbilligung setzt eine Theilnahme an den Gegenständen, welche ihr unterworfen sind, voraus; weil bei gleichgültigen Dingen weder die eine, noch die andere erfolgt. Will man diese Theilnahme ein Interesse nennen, so mag dieses wohl angehn, es muß aber dieses vieldeutige (denn Interesse, Interessant und Interessirt sind nicht einerlei) und in unserer Sprache unübersetzliche Wort genauer bestimmt werden. Alles was mit uns in Verbindung steht, einen Einfluß auf uns, mittelbar oder unmittelbar hat, dem schreiben wir ein Interesse für uns zu, nennen dasselbe interessant. Der unmittelbare Einfluß geht gerade zu auf unsere Person und auf diese allein. Der mittelbare Einfluß hingegen kann erst durch die menschliche Gesellschaft oder durch die Gesetze, die hinwiederum mit uns in Verbindung stehn, gewürket werden. Und in dieser Bedeutung wird auch das Wort, interessiren, wenn es als Zeitwort gebraucht wird, genommen. In diesem Verstande hat man gesagt, daß uns ein Mensch oder eine menschliche Handlung interessire. Wird es aber als Beiwort gebraucht, so kündiget es den Begriff des Eigennutzes an. Z. B. ein interessirter Mensch.

Aber welches sind denn die vorzüglichsten Gegenstände unserer Billigung oder Mißbilligung? Leblose Dinge mögen uns wohl lieb oder nicht lieb seyn, nach der Würkung und dem Einflusse, die sie auf uns thun, aber Gegenstände der moralischen Billigung sind sie nie. Nur Neigungen, Handlungen und Charaktere der Menschen sind es, die wir billigen oder mißbilligen; und zwar nicht blos in wie fern dieselben unsern äußern Zustand verändern, oder auch in wiefern sie ihn lassen, wie er ist: sondern hauptsächlich in wie fern sie dadurch ihre Verfassung und den Zustand ihres Geistes uns anzeigen. Ich habe gesagt, wir billigen auch diejenigen Handlungen

gen, durch welche sie unsern Zustand lassen wie er ist, d. i. solche, durch welche sie uns nur nicht schaden, ob sie gleich uns würklich nichts Gutes thun. Denn was sind Handlungen der Gerechtigkeit anders, als solche, die alle verbotene Eingriffe in fremde Rechte vermeiden, und wer muß nicht den Charakter eines durchaus gerechten Mannes billigen? Woraus ganz deutlich erhellet, daß es hier hauptsächlich auf den Zustand des Geistes ankommt, der durch dergleichen Handlungen sichtbar gemacht wird. Denn obgleich dergleichen Handlungen nur eine Unterlassung oder Negation in sich fassen, so kann doch der Mensch diesen Zustand seines Geistes eben so wohl durch das entdecken, was er unterläßt, als durch das, was er thut. Mithin billigen oder mißbilligen wir eigentlich nur diese Verfassung aus der die Handlung stammt, nicht blos die Würkung, welche sie hervorbringt. Wozu noch kömmt, daß wir die Folgen unserer Handlungen nicht immer in unserer Gewalt haben, wohl aber die Verfassung unseres Geistes, die wir mitbringen, und die durch die Handlung offenbar gemacht wird. Kündiget nun die Handlung einen der Pflicht angemessenen Zustand des Geistes an, so erfolgt die Billigung, im Gegentheil, die Mißbilligung. Jene ist mit einem Wohlgefallen, diese mit einem Mißfallen verbunden. Da nun der pflichtangemessene Zustand des Geistes durch Gesetze bestimmt wird, weil wir ohne Gesetz von Pflicht nichts wissen würden: so ist nicht das Gesetz die Würkung von der moralischen Billigung, sondern vielmehr diese die Würkung des Gesetzes. Man irret also, wenn man mit einigen, besonders britischen Moralisten das moralische Gefühl als ein solches Grundfaktum betrachtet, aus welchem man allererst die Würklichkeit der moralischen Gesetze schließen müße, so wie der Vertikal-Fall der Körper das Hauptfactum sey, aus welchem in

der

der Mechanik die Gesetze der Schwere hergeleitet würden. *)

Wir wollen daher sagen, das moralische Gefühl, als Anlage betrachtet, besteht in der Receptivität aus dem durch sittliche Handlungen sichtbar gemachten Zustande (Verfassung) eines Geistes mit Wohlgefallen oder Mißfallen afficirt zu werden. Da die Verfassung eines Geistes, wie wir gezeigt haben, sich auf Gesetze bezieht, diese Beziehung aber nicht immer deutlich gedacht wird, gleichwohl aber doch ein Wohlgefallen oder Mißfallen entstehen kann, so ist dieses die Würkung des moralischen Gefühls als Anlage betrachtet; wird jene Beziehung aber deutlich gedacht, so ist es ein Werk der Ausbildung und kann reflectirtes moralisches Gefühl genannt werden. Wird die Theilnahme an dem Zustande oder der Verfassung eines Geistes blos beurtheilet, aus den sinnlich angenehmen oder unangenehmen Folgen der Handlung, so ist dasselbe blos empirisch oder pathologisch; wird sie aber gewürket aus Betrachtung der Vernunftmäßigkeit und der Form des Princips, woraus ein Geist gehandelt hat: so ist sie rein vernünftig, und das Gefühl selbst ein reinmoralisches. Es ist ein reines uneigennütziges Wohlgefallen an Pflicht, wobei weder Neigung, noch der Gegenstand der Handlung, noch ihre Absicht und Folgen in Betrachtung genommen wird. Man könnte dieses zum Unterschiede, moralisches Gefühl in erhöheter, oder eminenter Bedeutung nennen und es ist dasselbe, welches Kant ein von dem reinen Vernunftbegriff der Sittlichkeit selbst gewürktes Gefühl nennet, und als die sinnliche Erscheinung desselben betrachtet. Daher leitet er nicht das Gesetz von diesem Gefühle

*) Ferguson in der moral. Philosophie. S. 98, 99.

Gefühle, sondern dieses von jenem ab. *) So oft ich die schöne Stelle bei Kant gelesen habe, habe ich nicht verhindern können, daß mir die Worte Davids beifielen: „Herr ich habe Lust an deinem Gesetze und rede von deinem Gesetze Tag und Nacht", welche mit einiger Veränderung als Erläuterung jenes reinen uneigennützigen moralischen Gefühls gebrauchet werden können.

Vor den Zeiten der critischen Philosophie wurde das Wort, moralisches Gefühl, moralischer Sinn u. s. w. blos in empirischer Bedeutung genommen. Man verstund mehrentheils darunter die schnelle Wahrnehmung, daß eine Gesinnung, Handlung oder Charakter gut oder bös, recht oder unrecht, schön oder häßlich sey, unabhängig vom Raisonnement. Oder, die Wahrnehmung der Harmonie oder Disharmonie der Characktere und Handlungen mit den Gesetzen der Selbstschätzung, der Glückseligkeit und Theilnehmung. Oder die Fähigkeit die moralische Vortreflichkeit zu empfinden. (S. Ferguson moral. Philos. Hutcheson Sittenlehre der Vernunft. S. 117. u. s. w.) Das Daseyn desselben wurde erwiesen aus den mancherlei Empfindnissen des menschlichen Herzens. Schaam, Reue, Erhebung der Seele, Hochachtung, Verehrung, Unwille und Spott. Die Aeußerungen dieser Empfindnisse, sagte man, treten augenblicklich ein, so bald das Unwahre, Unschickliche oder Unsittliche in demselben begriffen worden ist. Dies lehre die Erfahrung. Alle Menschen sind darinne einig, daß die Absicht zu schaden böse und unrecht, das Ge-

*) S. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 121 ff. 16 f. 38. 91. 123. In den Träumen eines Geisterſehers erläutert durch Träume aus der Metaphysik, erklärt Hr. Kant das moral. Gefühl durch eine empfundene Abhängigkeit unſeres Privatwillens vom allgemeinen Willen, und einer Nöthigung zur Einſtimmung mit demſelben. S. 43.

Gegentheil gut und recht sey. Wollte man fragen, warum dieses so sey, oder woher diese Uebereinstimmung der Menschen rühre: so müste man sagen, und könnte weiter nichts anders sagen, als dies, weil es die Einrichtung ihrer Natur so mit sich bringe. Es sey also diese Billigung oder Mißbilligung ein Grundfactum in der Natur des Menschen, welches regelförmig ausgedrückt den Grundsatz gäbe: Was alle Menschen nicht anders als gut billigen können, das ist gut, und was alle Menschen nicht anders als bös verwerfen können, das ist so.

Der nächste Gegenstand, sagte man, des moralischen Gefühls, ist die Absicht von Gesinnungen und Handlungen, und erfordert daher keine andern Merkmale, als solche woraus ich die Absicht erkenne. Wenn sich dasselbe äußert bei selbsteigenen Gesinnungen und Handlungen, so heißt es das Gewissen; gehet es aber auf fremde Gesinnungen und Handlungen, so ist es moral. Gefühl in engerer Bedeutung.

Diese Würkung setzt Fähigkeit voraus, welche sich nach unwandelbaren Gesetzen richtet, und darum keine erworbene, sondern angebohrne Fähigkeit genannt wird. Dies ist die Meinung derer, welche angebohrne moralische Begriffe behaupten. Nicht die Begriffe selbst, sondern die Gesetze sind angebohren. Daraus folgt, daß der gänzliche Mangel des moral. Gefühls in einzelnen Individuen der Menschheit, theils Irrthum der Beobachter, theils eine Würkung physischer Naturfehler sey.

Man hielt nun dieses moral. Gefühl für einen eigenen und unabhängigen Sinn, der nicht als eine Folge von andern Gefühlen, oder Begriffen des Nützlichen, oder Grundsätzen, auch nicht von den Begriffen oder Grundsätzen der Gottesfurcht anzusehen wäre.

1) Nicht von dem Gefühl des Wahren; weil sonst die Natur die Triebe des menschlichen Herzens und ihre Würkungen diesem Gefühle müsse anvertrauet haben, welches widersprechend mit der Erfahrung sey. Die Ausübung des Bösen ist ein unangenehmer Zustand an sich, und ohne Hinsicht des daraus entspringenden Nachtheils, verbunden mit stärkern oder schwächern Bewegungen und Unruhen, welches keine Würkungen von dem Gefühle des Wahren seyn können, und mithin ihr eigenes von andern unabhängiges Princip erheischen.

2) Nicht vom Gefühl des Schönen; denn dieses würkt nur Wohlgefallen, vorzüglich in fremden Gegenständen, aber nicht Empfindnisse des Herzens.

3) Nicht von Begriffen des Nützlichen. Denn dieser Begriff muß erst von der moral. Billigung gewürkt werden, und ist von ihr abhängig. Oder, ohne sie würden wir den Unterschied zwischen nutzbaren und unnützen Eigenschaften nicht kennen. Nach ihr aber haben die Menschen die Dinge in nützliche und unnütze klassificirt.

4) Nicht von Grundsätzen; weil alle Grundsätze dieser Art jene Begriffe des Nützlichen und Schädlichen voraus setzen.

5) Nicht der Gottesfurcht, weil auch der Atheus diese Gefühle hat.

Platner beweist unter andern die Würklichkeit des angebohrnen moral. Gefühls durch folgenden Schluß. Jede wesentliche Abweichung von dem Zustande der Vollkommmenheit wird der Seele angezeiget durch unnatürliche, unangenehme Empfindungen, z. B. Schmerz. Das Wollen oder die Ausübung des Bösen und des Unrechts ist eine wesentliche Abweichung von dem Zustande der Vollkommenheit. Also werden Empfindun-

gen seyn, welche der Seele dieses anzeigen. *) Es ist aber leicht zu beurtheilen wie weit dieser Schluß reicht. Er nennet es aber nur einen Hülfsbeweis, und nimmt das Wort moralisches Gefühl in einer ganz andern und weitläuftigern Bedeutung. Uebrigens wird man bei ihm eine sehr gedrängte, aber richtig beurtheilte Geschichte dieser Lehre finden, worauf wir hier den Leser um der Kürze willen, verweisen wollen.

Nimmt man das moralische Gefühl für Receptivität, Fähigkeit und also als Anlage, so ist kein Zweifel, daß es, wie alle Anlagen, nicht erst erworben oder von andern Anlagen abhängig, sondern ursprünglich, unabhängig und angebohren sey, und es wird nur von solchen bestritten, die alle ursprüngliche Fähigkeiten läugnen. Versteht man aber dasselbe in seiner Ausbildung und Anwendung, so macht es freilich keinen eigenen Sinn aus, welcher unabhängig vom Verstande, und dem Triebe des eigenen Wohlseyns und der Theilnehmung wäre. Unter die Vertheidiger des erstern gehören, außer denenjenigen, welche angebohrne moralische Begriffe glauben, von denen sie die Aeußerungen des moral. Gefühls abhängig machen, Schaftesbury und Hutscheson. Der moralische Sinn des erstern ist ein angebohrnes Gefühl von der Verhältnißmäßigkeit und Schönheit der Tugend, von gleicher Beschaffenheit wie das Gefühl des Schönen und Häßlichen. **) Auf gleiche Art haben Home ***) und Ferguson ****) das

*) Philos. Aphorismen II Thl. 2 Hauptst. S. 89. erste Ausg. Fast eben so schließt Home. Geschichte der Menschheit. II Thl. S. 109.

**) S. Inquiry concerning Virtue. p. 117. I. p. 11. S. III. p. 28. 29. 42. 44.

***) Principles of Morality and Religion. Th. II und History of Man. C. 13. III. Th. II.

****) History of civil Society. p. I. S. 6.

das moral. Gefühl betrachtet. Hutcheſon, ſo ſehr auch ſein Syſtem gegen den Eigennutz in ſittlichen Dingen gerichtet iſt, behauptet zwar mit den Stoikern, daß die Tugend ihre Reize in ſich ſelbſt habe; allein er beurtheilet dieſelbe aus der Uebereinſtimmung mit der Glückſeligkeit. *) Ihn beſtreitet Smith in Theory of moral Sentiment. p. VI. S. III. Ch. III. Das Angebohrne des moral. Gefühls beſtreitet auch Feder **), vornämlich aus dem Grunde, weil die Beurtheilung der Beziehung moraliſcher Dinge dem Verſtande angehöre. Hume aber ſagt: dieſe Beziehungen beurtheilet freilich der Verſtand; aber Schönheit und Häßlichkeit empfindet das moral. Gefühl. ***) Durch dieſe Unterſcheidung läßt ſich meines Erachtens auch die Frage beantworten: Ob das moral. Gefühl zum Verſtande gehöre? Derjenige, der dieſe Frage aufwirft, giebt ſchon dadurch zu erkennen, daß er das Urſprüngliche des moraliſchen Gefühls in Zweifel ziehe. Man mag nun das moral. Gefühl als Anlage, oder als reflektirtes moral. Gefühl betrachten, ſo finde ich im Ganzen genommen in keinem Falle es ſchicklich, daſſelbe zum Verſtande zu rechnen. Denn was ſoll das heißen: es gehört zum Verſtande? Doch wohl nicht zu ſeinem Weſen und zu ſeiner Natur? Alſo kann es weiter nichts heißen, als: es iſt eine Würkung des Verſtandes, und der Verſtand

*) Sittenlehre der Vernunft. K. 1. Unterſ. über die Leidenſchaften, Abhandl. vom moral. Gefühl. Unterſ. über Schönheit und Tugend. Abth. II.

**) Feder im deutſchen Muſeum. I. II. III. IV. St.

***) Principles of Moral und of moral Sentiment. Man vergleiche noch Berkeley Alciphron Dial. III, VI. 1. und Baſedow Philalethin. Th. 1. 43.

ist Ursache. Aber was für eine Ursache? Eine würkende? dies kann darum nicht seyn, weil 1) bei dem moralischen Gefühl als Anlage betrachtet, jene Verfassung und Einrichtung eines Geistes, welche sich auf Gesetze bezieht, oder vielmehr die Beziehung derselben auf gewisse Gesetze nicht deutlich gedacht wird, welches doch seyn würde, wenn der Verstand die Würkungen des mor. Gefühls hervorzubringen geschickt wäre. Die Würkung ist urplötzlich und augenblicklich ohne Raisonnement, wenn die Rede ist von dem empirischen moral. Gefühl, wie sichs hier immer versteht. 2) Es ist ganz und gar wider dem Sprachgebrauch und wider die Natur der Sache, die Würkungen des moral. Gefühls, Selbstbilligung, Erhebung der Seele, Hochachtung, Verehrung, Unwillen, Spott u. s. w. dem Verstande zuzuschreiben. Dieses sind Empfindnisse des Herzens, die zwar in einem verstandlosen Subjekte nicht statt finden würden, deren würkende Ursache aber der Verstand allein genommen nicht seyn kann. Wollte man darum sie dem Verstande allein zuschreiben, weil sie Erkenntnißfähigkeit, als eine conditio sine qua non voraussetzen, so würde dieses der nämliche Fall seyn, als wenn man die Würkungen entzündbarer Stoffe dem Feuerfunken, als würkender Ursache zuschreiben wollte, der sie nur allererst in Bewegung setzte. Bei dem reflektirten moral. Gefühl ist das Geschäfte des Verstandes nur dies, daß derselbe dem moral. Gefühle den Fall vorlegt. Und wie will man 3) im Stande seyn, die Wärme oder überhaupt das Affectvolle und Leidenschaftliche womit die Würkungen des moral. Gefühls uns öfters ergreifen, aus der Natur des Verstandes zu erklären? zumal, da das Leidenschaftliche nachläßt und endlich gar verschwindet, so bald der Verstand es versucht darüber zu reflectiren. Dieses sind die Gründe, welche, wie ich glaube uns berechtigen können zu behaupten, daß das moral. Gefühl

weder

weder als Bestandtheil noch als Würkung zum Verstande gehöre und mithin ein für sich bestehendes Vermögen sey. Man darf aber nicht vergessen, daß hier blos die Rede ist von dem empirischen moralischen Gefühl. Denn nur in dieser und nicht in der erhöheten Bedeutung als reines moralisches Gefühl, nahmen die Philosophen vor Kant diesen Begrif.

Was nun aber das reine moralische Gefühl selbst betrifft; so offenbaret sich dasselbe durch ein reines uneigennütziges Wohlgefallen (Interesse) an Pflicht, als worinn sein Haupt-Charakter besteht. Dieses Wohlgefallen wird angesehen als die sinnliche Erscheinung desselben, von welcher wir mit Recht auf die Grundanlage, Fähigkeit und Receptivität des Willens von dem Gesetze afficiret werden zu können, schließen müssen. Es ist die subjective Würkung, die das Gesetz auf den Willen ausübt. Mithin muß der Wille durch dasselbe afficirt werden können d. i. Receptivität besitzen, welche, wie jede Grundanlage ursprünglich und, wenn man will, Etwas angebohrenes ist. Freylich setzt dieses ein Vermögen der Vernunft voraus dem sinnlich afficirten Willen ein Gefühl der Lust, oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflößen, mit eine Causalität derselben, wie Kant sagt, die Sinnlichkeit ihren Principien gemäß zu bestimmen. Aber es ist gänzlich ohnmöglich, einzusehn d. i. a priori begreiflich zu machen, wie ein bloßer Gedanke, der selbst nichts sinnliches enthält, eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringt.

Ob nun gleich dieser bloße Gedanke von der Vernunft abhängig ist, so enthält er selbst jene Lust oder Unlust doch nicht, sondern es kommt diese nur dem Willen zu, in welchem wir also, wenn wir ein besonderes Vermögen, als Sitz desselben bestimmen, und damit nicht zufrieden seyn wollen, zu sagen: der Mensch besitzt

sitzt diese Fähigkeit, jene Grundanlage werden suchen müssen.

Von diesem rein vernünftigen moralischen Gefühl lehret nun Kant, daß es fälschlich von einigen als das Richtmaas unserer sittlichen Beurtheilung ausgegeben worden, da es vielmehr als die subjective Würkung, die das Gesetz auf den Willen ausübt, angesehen werden muß, wozu Vernunft allein die objectiven Gründe hergiebt. *) Auch darf man nicht die Gültigkeit des Sittengesetzes davon ableiten, weil es uns durch seine Allgemeinheit der Marime als Gesetze, interessiret, (denn das würde Heteronimie und Abhängigkeit der practischen Vernunft von Sinnlichkeit heißen), sondern daß es interessirt, weil es für uns als Menschen gilt, da es aus unserm Willen, als Intelligenz, mithin aus unserm eigentlichen Selbst entsprungen ist.

Ob nun gleich die Ausdrücke des Lobes und Tadels, die in jeder Sprache vorhanden sind; die Erheblichkeit, welche menschliche Handlungen in den Augen jedes Menschen haben; die entgegengesetzte Natur der Gemüthsverfassungen, aus welchen das beym Menschen entsteht, was wir Tugend und Laster nennen; die lebhaftesten Empfindungen des Herzens, die sich auf diese Sache beziehen, obgleich sage ich, alle diese Dinge zeigen, daß der Unterschied zwischen moralisch gut und böse etwas wirkliches und allgemein anerkanntes sey: so hat es doch Menschen gegeben, welche, weil sie an seltsamen Meinungen ein Vergnügen finden, die Würklichkeit moralischer Unterschiede in Zweifel gezogen haben, und als Läugner des moralischen Gefühls aufgetreten sind. Man hat die Verschiedenheit der Menschen, in Absicht auf die Aeußerungen der moralischen Billigung, die Verschie-

*) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 122 ff.

schiedenheit der Sitten und Gebräuche, die Verschiedenheit der Gesetze unter den Völkern zu verschiedenen Zeiten, die Verschiedenheit der Meinungen der Sittenlehrer und das würkliche Verderbniß unter den Menschen als einen Beweis ansehen wollen, daß es keinen allgemein anerkannten Gegenstand der moralischen Billigung gebe, und daß also gar nichts sey, wornach der Mensch zu trachten habe, oder was er schätzen müsse.

Allein 1. so ausgemacht historisch wahr die Beispiele der Verschiedenheit der Menschen auch immer seyn mögen: so kann man sie doch weiter zu nichts anführen, als um zu zeigen, wie die Sache gewöhnlicher Weise ist; aber man kann sie nicht anführen um Beispiele zu geben, was Menschen seyn sollen? Dieses letztere kann nicht aus der Erfahrung, sondern muß aus den ersten und allgemeinsten Gesetzen der Moralität beantwortet werden. 2. Es folgt weiter nichts daraus, als daß Gewohnheit, Aberglaube, Vorurtheile u. s. w. diese Verschiedenheit veranlassen können, und daß in einzelnen Fällen die Menschen durch mancherley Betrachtungen geleitet werden können, eine Sache zu billigen oder zu mißbilligen. 3. Als Fakta betrachtet beweisen sie selbst die Würklichkeit des moral. Gefühls, aber auch zugleich die Möglichkeit einer Mißleitung desselben. 4. So wenig als man von den würklichen Irrthümern und Widersprüchen der Menschen berechtiget seyn kann, zu schließen, daß überall gar nichts Wahres anzutreffen sey; eben so wenig wird man berechtigt seyn, von den würklichen Fehlern und Verderbnissen der Menschen zu schließen, daß es keinen allgemein anerkannten Gegenstand der moralischen Billigung, oder gar nichts gebe, wornach der Mensch zu trachten habe.

Gegenfüßler.

Physik.

Gegenfüßler, Antipoden nennet man Bewohner solcher Länder, welche auf der Erdfläche einander dem Durchmesser nach gegen über stehen. Das Zenith jener ist das Nadir dieser, und umgekehrt. Beide treibt die Schwere nach dem Mittelpunkte der Erde, oder vielmehr lothrecht gegen die Erdfläche, auf der ihre Füße stehen. Beyde stehen also fest, und die unten können weder herab fallen, noch kehren ihre Köpfe unterwärts, wie sich Unerfahrene bisweilen vorstellen, wenn sie die Worte: oben, unten unrecht verstehen. Jedem Menschen heißt das oben, wohin sich sein Haupt, und das unten, wo gegen sich seine Füße kehren. Die welche uns dem Durchmesser nach gegenüber stehen, treibt die Schwere eben so wohl ihren Körper nach, niederwärts nach dem Mittelpuncte der Erde, wie uns, daher sie von ihrer Stellung gegen Himmel und Erde eben die Empfindung, wie wir von der unsrigen haben. Alles dieses ist durch die würkliche Erfahrung der vielen Weltumsegler vollkommen bestätiget worden. In Vergleichung mit einander aber, kehren sie einander würklich die Füße zu, daher auch die Benennung ihren Ursprung hat.

Gegenfüßler wohnen in gleichen aber entgegengesetzten Breiten, und die Länge ihrer Wohnplätze unterscheiden sich um 180°. Daher sind ihre Jahreszeiten gerade entgegengesetzt, und ihre Stunden um 12 St. unterschieden. Unsere Antipoden haben Frühling, wenn wir Herbst, Mitternacht, wenn wir Mittag haben.

Plato Cicero (Q aest. Acad. IV, 39), Plinius H N II. 65). und Plutarch (De facie lunae) gedenken schon der Antipoden zum Theil umständlich. Die Kirchenväter hingegen fingen an, sich sehr heftig ge-

gegen die Meinung der Kugelgestalt der Erde zu erklären. Lactantius (Instit. Divin. III. 24.) und Augustinus (de Civitat. Dei. XVI 9) läugnen das Daseyn der Gegenfüßler, und Cosinas nennet die Vertheidiger der Runde der Erde homines nomini christiano indignos, qui S. scripturam abnegent, utpote quae mundum esse tabernaculum testetur. Im achten Jahrhunderte vertheidigte Vergilius, der aus Irrland nach Bayern gekommen war, das Christenthum zu predigen, die Meinung von den Gegenfüßlern. Der bekannte Apostel der Bayern und Thüringer, Bonifaz, beklagte sich beym Papst Zacharias, er lehre alium mundum sub terra, aliosque homines, und der Papst antwortete: Vergilium philosophum a templo Dei et ecclesia depellito, si illam peruersam doctrinam fuerit confe us (Man s. Aventini annal. Boiorum L. III.) Auch in neuern Zeiten hatte sich das Vorurtheil wider diese Meinung noch lange erhalten, bis endlich die Umschiffung der Erde eine völlige Ueberzeugung von dem würklichen Daseyn der Gegenfüßler verschafte. (Gehler phys. W. B.)

Gegenstand.

Logic. Metaph. u. crit. Philos.

In der allgemeinsten Bedeutung bezeichnet das Wort, Gegenstand, überhaupt das Gedenkbare. Wenn man nämlich in einem empirischen Begriffe in Gedanken alle Merkmale absondert, welche zur Erfindung sowohl, als zur reinen Anschauung gehören, so bleibt ein gewisses Etwas übrig = X, welches ein reiner Begrif und aus lauter reinen Merkmalen zusammengesetzt ist, nämlich die allgemeine Form eines jeden Vorgestellten oder Vorzustellenden, und dieses ist der allge-

gemeine Begrif eines Gegenstandes überhaupt. Hierdurch aber ist noch kein würklicher Gegenstand gedacht, sondern nur der Begrif eines Gegenstandes. Soll der Gegenstand selbst gedacht werden, so wird erfordert 1. daß in der Empfindung oder im Anschauungsvermögen ein Mannichfaltiges (varia) gegeben sey. 2. Daß dieses Mannichfaltige durchgegangen und einzeln in ein Bewußtseyn aufgenommen werde. 3. Daß dieses auf solche Weise verknüpfte Mannichfaltige in einem Objecte gedacht werde. Das erste geschieht durch Sinnlichkeit, das zweite und dritte ist Sache des Verstandes. Dadurch wird das vorher gedachte Mannichfaltige eines Begrifs auf einen Gegenstand bezogen. Wenn der Innbegriff des Mannichfaltigen aus lauter sinnlichen Vorstellungen besteht, die in nothwendiger Verknüpfung als Einheit gedacht werden so ist es ein sinnlicher, empirischer Gegenstand oder eine Erscheinung. Ein solcher Gegenstand ist würklich, wenn er vorgestellt wird, und kann theils ein Gegenstand des äußern, theils des innern Sinnes seyn. Wird ein Gegenstand aber blos durch reine Begriffe gedacht, so ist es ein transcendentaler Gegenstand. z. B. Substanz, Ursache u. s. w. Ein solcher wird Noumeon, Ding an sich genannt, wenn er nicht durch sinnliche Anschauung gedacht und ihm kein correspondirendes Object in der Erfahrung gegeben werden kann. z. B. der absolute Grund aller Erscheinungen.

Gegenversprechen.

S. Vertrag.

Gegenwart.

Metaph.

Die unmittelbare reale Gemeinschaft wird Gegenwart genannt. (S. 1. B. S. 214.)

Gehör.

Anthropol.

Dieses ist der Sinn, durch welchen wir Töne, Schall und Klang empfinden. Das Werkzeug desselben ist das Ohr, und das Medium die Luft. Man unterscheidet das äußere und innere Ohr, oder nach Valsava (De aure humana Bonon. 1704. 4.) die äußere, mittlere und innerste Höhle derselben.

Zur äußern Höhle gehört der knorplichte, dünne, elastische mit Häuten überzogene Theil, den wir von außen, an beiden Seiten des Hauptes sehen. Seine äußere Fläche ist mit verschiedenen Hervorragungen und Höhlungen versehen den Schall aufzufangen und in die Muschel (concha) zu bringen, dann aber weiter in den Gehörgang (meatus auditorius) zu leiten. Dieser fängt auf dem Boden der Muschel und unter dem knorplichten Theile (Tragus) an, seine Querschnitte sind elliptisch, die Fläche seiner Oefnung beträgt $5\frac{1}{13}$ Quadratlinien, und ist 50mal kleiner, als die äußere Fläche des Ohres, daher hier der Schall 50mal stärker seyn kann, als wenn er ohne das äußere Ohr sogleich in den Gehörgang gekommen wäre. Die Gehörgangsröhre ist 9 Lin. lang, 4 Lin. hoch, und 3 Lin. breit, steigt durch verschiedene bogenartige Krümmungen auf und ab und vereiniget sich endlich oben mit dem Trommelfell

fell (membrana tympani). Ihr Umfang ist anfangs knorpelicht, weiter hin aber endigt sich der Gehörgang selbst im Schläfeknochen. Er ist mit feinen Häuten bedeckt, unter denen sich aus kleinen Drüsen das Ohrenschmalz absondert, das ihn befeuchtet, und so wie die kleinen Haare im Eingange beschützt; bey neugebohrnen Kindern ist er etwas enger, und am Trommelfelle mit einer weißen schleimichten Substanz erfüllt, welche das Wasser, worin der Fötus schwimmt, abhält, ins Ohr zu dringen. Das Trommelfell schließt sich schief an, so daß es mit der Gehörgangsröhre oben einen stumpfen, unten einen spitzen Winkel macht. Es ist von außen ein wenig hohl vertieft, von innen aber erhaben; seine Fläche ist mehr konisch, als sphärisch, der Umfang elliptisch, und der mittlere Durchmesser $3\frac{7}{10}$ Linien.

Mit dem Trommelfelle fängt die mittlere Höhle des Ohrs, die Trommelhöhle, Bauke (Tympanum, Cauitas tympani) an. Sie befindet sich im Innern des Schläfeknochens, hat eine irreguläre elliptische Figur, im mittlern Durchschnitt von 4 Linien. Hier hat eine kleine aus vier der zartesten Knöchelchen zusammengesetzte Maschine, ihre Stelle. Diese Knöchelchen sind der Hammer (malleus) der Ambos (incus), der Stegreif (stapes,) und ein ungemein kleines linsenförmiges Beinchen (os orbiculare) Der Hammer und Ambos hangen zusammen, sind aber wie ein Winkelhebel um den Punkt wo sie zusammenhangen beweglich. Der Ambos und Steigbiegel aber sind vermittelst des linsenförmigen Beinchens so verbunden, daß jeder Theil einzeln beweglich ist. Der Hammer hängt an dem Trommelfelle an.

Aus der Trommelhöhle läuft die Eustachische Röhre (tuba Eustachiana) nach der innern Höhle des Mundes, wodurch sich die Trommelhöhle mit Luft füllt, welche der äußern an Federkraft gleich ist, daher man

auch

auch durch den Mund und durch die Nase hören kann.

Die innerste Höhle des Ohres heißt das Labyrinth (Labyrinthus). Sie liegt über der Trommelhöhle, jedoch etwas zugleich nach hinten, in der festesten Masse des Schläfeknochens, und hat eine eigene sehr zusammengesetzte Gestalt. Sie besteht aus dem Vorhof (Vestibulum), drey halbkreisförmigen Röhren, (canales ossei semicirculares,) und der Schnecke (cochlea.) Der Vorhof hängt durch eine kleine Oefnung unter den Nahmen des ovalen Fensters (fenestra ovalis,) mit der Trommelhöhle zusammen.

Die Schnecke ist ein spiralförmiger Kanal im Schläfeknochen, der sich um eine kegelförmige Spindel windet, und um dieselbe von der Grundfläche an bis an die Spitze dritthalb Windungen macht.

Der Gehörnerve ist theils hart, theils weich und hat im Schläfeknochen seinen zwiefach abgetheilten Canal. Die eine Abtheilung, der gemeinschaftliche Nervencanal, ist dem härtern und weichern Theile gemein, der andere, der Fallopische Aquäduct ist dem härtern Theile eigen.

So bewunderungswürdig dieses Werkzeug gebildet ist, so wenig sind wir im Stande die eigentliche Bestimmung aller dieser Theile und die Absicht ihres so künstlichen Baues anzugeben. Den mehresten scheinet das Labyrinth das eigentliche Werkzeug des Gehörs zu seyn, zu welchem Schall und Ton durch die übrigen Theile blos geleitet und fortgepflanzet wird. Der in der Luft erregte Schall nämlich geht durch die Muschel und den Gehörgang bis ans Trommelfell, und setzt dasselbe in eine zitternde Bewegung. Dadurch wird die Luft in der Trommelhöhle und durch diese das Häutchen des runden Fensters ebenfalls erschüttert. Ist also die Höhle des Labyrinths gleichfalls mit Luft erfüllt,

wird auch dieser die Erschütterung mitgetheilt; sie würkt alsdann auf den Gehörnerven, und hiermit ist die Empfindung des Schalls unmittelbar verbunden.

Um zu erklären wie die verschiedenen Töne empfunden werden können, nimmt man an, der zum Trommelfell gehörige Muskel, spanne das Trommelfell jederzeit so stark, daß es mit dem entstandenen Tone harmonisch bebe; durch die Bewegung des Amboses und Stegreifs werde auch vermittelst des, am letztern befindlichen Muskels das Häutchen am Ovalfenster gleich stark gespannt und dadurch die Würkung des Tons desto lebhafter ins Labyrinth gebracht. Man stellt sich endlich die Fasern des häutichen Theils der Spiralscheidewand, welche von der Mitte gegen den Umfang laufen, und in den weiten Windungen länger, als in den engen sind, als gespannte Saiten, von verschiedenen Längen vor, deren jede mit einem eigenen Tone übereinstimme, und nimmt an, daß durch jeden Klang die mit ihm harmonirenden Fasern erschüttert, und diese Schwingungen durch den Gehörnerven bis ins Gehirn fortgepflanzt werden. Diese Erklärung giebt Muschenbrök (introd. in phil. nat. Vol. II. §. 2280. f.)

Schon ältere Zergliederer haben Feuchtigkeiten im Labyrinthe wahrgenommen: (Cotunni Diss. de aquaeductibus auris humanae internae. Neap. 1760. 4.) und Meckel (Diss. de Labyrinthi auris contentis. Argentor 1777. d.) haben endlich erwiesen, daß es ganz voll Wasser sey. Diese Entdeckung würde die ältern Naturforscher sehr in Verlegenheit gesetzt haben; jetzt wissen wir aber daß auch das Wasser in einigem Grade elastisch sey, und den Schall fortpflanze; über dies sind auch zwei zarte Räumchen vorhanden, in welche das Wasser zum Theil ausweichen kann. Wünsch (De auris humanae proprietatibus. Lipf. 1777. 4.) glaubt, es werde die ganze, sehr zarte Masse des Labyrinths erschüt-

tert, welche Meinung auch wohl die wahrscheinlichste ist.

Wenn die Erschütterung aus regelmäßigen und gleichzeitigen auf einander folgenden Schlägen besteht, so wird ein Klang oder Ton, wenn aber dieses Regelmäßige fehlt, wird ein blos unharmonischer Schall empfunden. Beide können, wenn sie stark werden, den Gaumen und die Zähne erschüttern, und sogar Taubheit verursachen.

Daß man mehrere Töne zugleich hört, erklärt man dadurch, weil jeder Ton nur die, mit ihm harmonischen Fasern der Spiralscheidewand erschüttert, daher von verschiedenen Tönen auch verschiedene Nervenspitzen gerührt werden. Das Labyrinth, die Schnecke und die vier kleinen Gehörknöchelchen wachsen nicht, sondern sind bey Kindern eben so groß, wie bei Erwachsenen. Die Absicht scheint zu seyn, zu bewürken, daß gewisse bestimmte Töne immer eben dieselbigen Stellen dieser Theile und eben dieselbe Art erschüttern müssen. Denn wenn z. B. die Nervenfaßern der Spiralscheidewand an Länge zunähmen, so würden Kinder gewisse hohe Töne hören können, die sie als erwachsene Personen nicht mehr zu unterscheiden vermögend seyn würden. *)

Aus dem aber, daß bey jedem Schalle eine zitternde Bewegung in der Luft da seyn muß, folgt daß dieses Zittern in verschiedenen Winkeln geschehen müsse. Je kleiner nun der Winkel ist, desto höher und je größer der Winkel ist, welcher durch die zitternde Bewegung in der Luft beschrieben wird, desto tiefer wird der Ton seyn. Uebrigens unterrichtet uns dieser Sinn, so wie alle

*) Karsten Anleitung zur gemeinnützlichen Kenntniß der Natur. Halle 1783. VII. §. 94 — 100. Gehler phys. W. B. Th. II. 445.

alle andern, weiter von nichts, als von dem Verhältniß der Dinge zu uns, oder was sie für dieses Organ sind.

Geist.

Psychologie.

In der engern Bedeutung versteht man unter einem Geiste *) eine mit dem Vermögen deutlicher Vorstellungen und mit Freiheit begabte Substanz. Der Ursprung dieses Begriffs liegt zunächst in uns. Durch Beobachtung und Reflexion über uns, nehmen wir Würkungen in uns wahr, die wir unserm Körper allein nicht zuschreiben können. Das Bewußtseyn deutlicher Gedanken und Urtheile, das ganze Geschäfte des Raisonnements, der Empfindung, der Anordnung, und des Beweises, das Geschäfte der Ueberlegung, Berathschlagung und der Ausübung freier Handlungen, sind Würkungen, welche gewisse Vermögen ankündigen. Diese Vermögen hat man einem vom Körper unterschiedenen Wesen beigelegt, und das Subject derselben unsern Geist genannt. Ob wir nun gleich die Erfahrung nur zunächst bey uns machen, und unser Selbstgefühl uns nur von diesen Functionen zunächst, als den unsrigen benachrichtiget; so geben uns doch andere Menschen durch ihre Handlungen und Sprache ein gleiches zu erkennen, daß wir uns berechtiget zu seyn glauben auch in ihnen dergleichen Substanzen anzunehmen, die wir Geister nennen. Auf solche Weise wurde nun das Subject, Geist, das Substrat, oder die Grundlage aller der Vermögen und Eigenschaften, die man ihm ausschließ-

*) Ueber das Wort Geist, s. Bardili Diss. de voc. ψυχη.

schließlich des Körpers beilegte. Zugleich wurde aber auch dadurch der Begriff transcendent, und es war nun nichts leichter, als eine metaphysische Pneumatologie zu entwerfen, oder eine sogenannte Wissenschaft von einem Geiste, als Geiste. Man sprach nun von seiner Grundkraft, Einfachheit, von den verschiedenen Arten der Geister, von ihrer Verbindung mit dem Körper, von ihrem Ursprunge aus Nichts und von ihrem Untergange durch Vernichtung, wenn sie anders untergehen könnten oder sollten u. s. w. Nach den Behauptungen der critischen Philosophie aber findet hier der Verstand seine Grenzen. Denn von transcendentalen Gegenständen läßt sich keine Wissenschaft erwarten, und man muß alle Fragen, die in einer solchen Wissenschaft aufgeworfen werden wollen, als ganz unbeantwortlich abweisen, weil ihre Auflösung ganz außerhalb ihrer Sphäre liegt, indem wir das, was wir Geist nennen, nur als Erscheinung, nicht aber als transcendentalen Gegenstand kennen. Es wird dieses weiter unten in dem Artikel, Psychologie ausgeführt werden. Man wird indessen von allen jenen Hypothesen unter besondern Rubriken Nachricht finden.

In ästhetischer Bedeutung heißt Geist, das durch Ideen belebende Prinzip des Gemüths (Kant Anthropologie. S. 194.

Es lohnet sich nicht der Mühe die zum Theil sehr abgeschmackten Meinungen der Alten von den Geistern und ihren verschiedenen Ordnungen anzuführen. Wer daran Vergnügen findet der lese Budäum in introduct. ad hist. vet. Ebraeor. p. 67. 333. 343 seqq. Stanley hist. philos. oriental. L. 1. S. 11. Cp. III. seqq. Hyde in relig. vet. Persarum. Jambliches de mysteriis Agyptiorum, nebst Thomas Gale Noten. Plutarch de Defect. Oracul. p 186. Plutarch de Placit. philosophor. L. 1. Cp. 1. Am lustigsten ist das zu

leſen, was die Platoniker von Dämonen geträumt haben. Sie glaubten, aus der großen Weltſeele wären dreierley Arten Geiſter hervorgegangen, ätheriſche, äereſche oder Luftgeiſter und irrdiſche oder Seelen der Menſchen. Die ätheriſchen hielten ſie für heilig. Die äeriſchen konnten ſowohl gute als böſe ſeyn. Aus den Menſchenſeelen würden Dämonen, es ſey dann daß ſie mit heroiſchen Tugenden wären begabt geweſen, in welchem Falle ſie ſogleich mit den ätheriſchen Geiſtern vereiniget würden, welche Diener Gottes wären bey Erhaltung und Regierung der Welt. Die aeriſchen oder Luft-Dämonen wären Diener Gottes vom zweiten Range, deren er ſich bediene, die Menſchen zu belohnen oder zu ſtrafen. Sie hätten unter ſich einen gewiſſen Staat und wären nicht nur einem Oberhaupte unterworfen, ſondern auch in gewiſſe Provinzen und Völkerſchaften vertheilt. Die Geſtalt der Luft-Dämonen ſey kreisförmig, durch ihre Einbildungskraft aber könnten ſie dieſelbe in Menſchen- und Thiergeſtalten verwandeln. O! he jam satis. (S. Reusch in Pneumatica hypothetica p. 1022 seqq.) (Vergl. den Art. Genie und Genius).

Geiz.

Moral.

Der Geiz iſt die Begierde nach der Aufhäufung der Güter des Reichthums und des Vermögens um ſein ſelbſt willen, und hat keine Grenzen. Durch dieſen Zuſatz unterſcheidet ſich der Geiz von der Sparſamkeit. Das Geſetz der Selbſterhaltung gebietet freilich dem Menſchen für die Mittel des Unterhaltes, und das Geſetz der Theilnehmung, für die Mittel zu wohlthätigen und pflichtmäßigen Handlungen zu ſorgen. Dieſe Zwecke können ohne den Beſitz eines gewiſſen Vermögens

gens nicht erhalten werden. Der Geizige verliert diesen Zweck aus den Augen und macht die Anhäufung der Güter, auch ohne Gefahr der Armuth, zur einzigen und letzten Absicht, und wenn er auch in Kleinigkeiten Eigennutz blicken läßt, so heißt er eine filzige, karge Seele. Der Geizige wird durch die ängstliche Begierde zu gewinnen und durch die Furcht zu verlieren beständig getrieben. Geizige Menschen sind daher mehrentheils mißtrauisch, neidisch, eifersüchtig, furchtsam und behutsam. Sie handeln, wenn sie handeln, nicht sowohl aus Liebe zum Vergnügen, als vielmehr aus Furcht für Schmerz, d. i. aus Besorgniß einer unangenehmen Lage in ihrem Zustande. Dieses ist der Grund, warum man sie unter den eingeschränkten Charakter gerechnet hat. Da der Geiz die Zuneigung da unterdrückt, wo Zuneigung Pflicht ist, und die Menschen zu Nebenbuhlern oder Feinden macht, so ist er der Gesellschaft schädlich. Lykurg wurde dadurch veranlasse, den Werth des Goldes herabzusetzen. Und da der Geiz dem zeitlichen Vermögen alles und auch sogar das Sittengesetz unterordnet, so ist er ein wahres Laster. Er hat keine Grenzen, d. i. wenn man auch dem Geizigen vorstellen wolle, es sey unmöglich, daß er die Reichthümer der ganzen Welt zusammenbringen könne, so wird man ihn doch nicht von seinem Geize abbringen. Er liebt einen Haufen goldener Maschinen, der ewig dazu verdammt ist, sich zu vermehren.

Gemeines Beste.

Nat. Recht.

Es kündiget schon das Wort, gemein, eine gewisse Theilnahme mehrerer Personen an dem, was man das gemeine Beste nennet an und es setzt daher der Begriff eine Vereinigung mehrerer Personen zu einem

gewissen Zwecke, oder eine Gesellschaft voraus. Der Zweck um deswillen die Glieder der Gesellschaft sich mit einander verbunden haben, heißt das gemeine Beste der Gesellschaft, die gemeine Wohlfahrt, das Hauptaugenmerk, Bonum Publikum, salus publica. Das Gute, welches Zweck eines einzelnen Menschen für ihn, als einzelnen Menschen ist, heißt das Privatbeste. Da nun der Zweck der Staatsgesellschaft kein anderer als die Sicherheit ist: so wird das gemeine Beste eines Staats, (salus publica) im eigentlichen Verstande, in nichts andern bestehen, als daß ein jeder die vollkommenste Garantie aller seiner Menschenrechte und des Genusses derselben darinne findet.

Gemeinschaft der Weiber und Männer. S. Polygamie.

Gemeinschaft der Seele mit dem Körper. S. Commercium. 1. B. S. 715.

Gemeinschaft, Grundsatz derselben.

Metaph. und crit. Philosophie.

Der Grundsatz der Gemeinschaft, welchen Kant in der Critik der reinen Vernunft, als die dritte Analogie der Erfahrung aufgestellet hat, lautet so:

Alle Substanzen, so fern sie zugleich sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft, (d. i. Wechselwürkung unter einander). Den Beweis haben wir oben unter dem Artikel, Analogie 1. B. S. 246 mitgetheilet.

Gemein-

Gemeinschaft, locale und reale.

Metaph. und crit. Phil.

Die locale Gemeinschaft (communio spatii) ist die Coersistenz im Raume. Die reale oder dynamische (commercium), ist Wechselwürkung der Substanzen, da ihre Bestimmungen wechselseitig in einander gegründet sind. Ohne diesen Begriff wäre von Zugleichseyn keine objective Erkenntniß möglich. Denn ohne diese Gemeinschaft wäre jede Wahrnehmung der Erscheinung im Raume von der andern abgebrochen und die Kette empirischer Vorstellungen, d. i. Erfahrung, würde bey einem neuen Objecte ganz vom vorne anfangen, ohne daß die vorige damit im geringsten zusammenhängen oder im Zeitverhältnisse stehen könnte. Freilich denken wir uns im Gemüthe diese Gemeinschaft, oder es stehen die Erscheinungen in Gemeinschaft der Apperception. Soll aber diese subjective Gemeinschaft, d. i. in uns, als Subject, auf einem objectiven Grunde, außerhalb unser beruhen, oder auf Erscheinungen, als Substanzen bezogen werden, so muß die Wahrnehmung der einen als Grund, die Wahrnehmung der andern, und so umgekehrt möglich machen. Dies ist aber ein wechselseitiger Einfluß, d. i. eine reale Gemeinschaft (commercium) der Substanzen. Durch dieses Commercium machen die Erscheinungen, so fern sie außer einander, und doch in Verknüpfung stehn ein Zusammengesetztes (compositum reale) aus. (S. Crit. d. r. Vern. S. 211.

Gemeinschaft, ursprüngliche.

Nat. Recht.

Daß alle Sachen in dem Gebiete der Schöpfung im ursprünglichen Zustande des Menschen Niemanden

zu gehörig, herrenloß, (res nullius) waren, dieses ist die ursprüngliche Gemeinschaft aller Dinge (communio primaeua). Diese Gemeinschaft war eine negative; keiner hatte mehr Recht dazu, als der andere *). Und man irret, wenn man sie als eine positive ansieht, wie Grotius **), Andere haben dieselbe ganz geläugnet, wie Kulpis in Collegio Grotiano p. 26. Boecler ad Grot. p. 371. Strauch diss. de imp. maris. Man sehe Schott diss. de origine dominii. (Vergl. den Art. Eigenthum. B. 11. S. 168.)

Genügsamkeit.

Moral.

Diese ist eine Tochter der Selbstbeherrschung und bestehet in der Fertigkeit, bey einem sehr geringen Grade des Genusses schon zufrieden zu seyn. Das Gegentheil ist Ungenügsamkeit.

Gemüthsruhe.

Moral.

Es wird dieses Wort bald in psychologischer, bald in moralischer Bedeutung genommen. In psychologischer Bedeutung ist es der affectslose Zustand der Seele, wo alle Kräfte in ihrem natürlichen Gleichgewichte

*) Pufendorf de Officio hom. et ciuis, p. 140. omnes ab initio res intelliguntur abs Deo velut in medio hominibus expositae, ita ut non magis ad hunc quam ad alterum pertinerent. collat. Desselben Jus Nat. et Gent. L. 4. C. 4. §. 5.

**) De Jure B. et P. L. II. C. II. §. 2.

wichte sich befinden, ohne daß die sinnlichen die Oberhand über die vernünftigen haben. Die Seele gleichet, so zu sagen, einer stillen See, die durch keine Stürme beunruhiget wird. Im moralischen Verstande aber, ist es der Zustand, welcher entsteht aus dem Bewußtseyn der Uebereinstimmung unserer willkührlichen Handlungen mit den Forderungen des Sittengesetzes. Das Sittengesetz fordert, daß wir ihm alle unsere Neigungen und Begierden unterwerfen, daß wir das auf der Stelle thun, was die Pflicht fordert. Das Bewußtseyn dieses in der That, und zwar auf eine moralische Weise gethan zu haben, bringet Selbstzufriedenheit und Beifall mit uns selbst hervor. Auf der andern Seite erfolget Unzufriedenheit und Mißbilligung, wenn wir urtheilen müssen, daß wir auf Kosten des Sittengesetzes die Neigung befriediget haben, welcher Zustand Unruhe des Gemüths genannt wird.

Die Gemüthsruhe der Stoischen Weltweisen war mehr eine vorgebliche Unempfindlichkeit gegen körperliche Schmerzen, und ein Trotz gegen die Schläge des unvermeidlichen Schicksals, als wahre Zufriedenheit mit sich selbst; obgleich einige ihrer Grundsätze, wenn sie richtig verstanden werden, sich mit einer geläuterten Sittenlehre vertragen. Wir können dieselben als eben soviel Beförderungsmittel der Gemüthsruhe ansehn. Dahin gehört

1) Sich nur auf das zu verlassen, was in unserer Gewalt steht; die Würksamkeit einer edeln und muthigen Seele als unser einziges Gut, und das Verderbniß einer boshaften und feigen Natur, als unser einziges Uebel anzusehen.
2) Es beständig vor Augen zu haben, daß wir Glieder einer Gesellschaft und des menschlichen Geschlechts, und auf dem Posten sind, den Gott uns anvertrauet hat.

Mit diesen Gedanken, sagt Ferguson, kann der Mensch in jedem Stande glücklich seyn; ohne diesen kann er es in keinem seyn. Ist nicht dieser göttliche Beruf hinlänglich, jede andere Betrachtung zu überwiegen? Dies machte dem Epiktet den Stand eines Sklaven, und dem Antonin den Stand eines Kaisers erträglich. Diese Betrachtung macht einem vernünftigen Wesen, das sich nicht an einseitigen Vortheilen, sondern an dem allgemeinen Gute ergötzt, jede Lage angenehm. (Moralphil. 148.)

Genie.

Anthropologie.

Das Wort, Genie, kommt her von Genius. In der französischen Sprache wird bisweilen das Wort Esprit dafür gebraucht, welches Geist und Witz zugleich bedeutet. Hierbey macht Kant die treffende Anmerkung, daß es im Deutschen anders sey. Der Vorrath von Witz, sagt er, macht es hier nicht aus; sondern, wenn Sachen und Personen geistvoll heißen sollen, so müssen sie ein Interesse erregen, und zwar durch Ideen. Er will daher das Wort Esprit im Deutschen übersetzt wissen durch eigenthümlicher Geist. In einigen Fällen mag es seine Richtigkeit haben. So spricht man z. B. vom Beobachtungsgeiste, welches das Talent ist, in den Faktis die Regel leicht, lebhaft und klar zu sehen. Ob aber der Ausdruck, eigenthümlicher Geist, dem Worte, Esprit, durchaus angemessen sey, lassen wir hier unerörtert.

Die mehresten Schriftsteller haben das Wort, Genie, nur in Sachen des Geschmacks oder der Kunst gebraucht, und es ist auch nicht zu leugnen, daß dieses die engste Bedeutung desselben sey. Allein, nach dem Redegebrauch spricht man doch eben sowohl vom philoso-

losophischen, als vom Künstler-Genie. Auch Kant schränkt es mehr auf die Künste ein, weil er zum Genie Originalität erfordert, welche hauptsächlich durch Einbildungskraft begünstiget wird *) da doch alle Welt ihn selbst für ein großes philosophisches Genie hält. Es scheinet daher, daß man fürs erste den generellen Begriff eines Genies überhaupt bestimmen müsse, wovon hernach das ästhetische Genie eine besondere Art anzeiget.

Die Redensarten: „ein guter Kopf" und „ein Genie," sind sehr von einander verschieden. Jener giebt es viele; dieser, wenigere. Man bezeichnet die erstern durch die leichte Fassungskraft, wobey sie sich aber immer mehr leidend, als thätig beweisen. Ein Genie ist zwar immer ein guter Kopf, aber nicht umgekehrt. Es bringt dasselbe überdies aus sich selbst etwas hervor, worüber es sich selbst zwar nicht verwundert, welches aber Andern Gegenstand der Bewunderung ist. Daher ist das erste wesentliche Merkmal desselben, das Ungemeine der Talente oder Naturgaben, welches das Genie durch das, was es macht oder hervorbringt, ankündiget. Dadurch unterscheidet es sich von den Alltags-Köpfen. Das aber, was es herfür bringt, muß selbst etwas Ungemeines, nichts gewöhnliches oder alltägliches seyn. Für das Genie selbst ist das Ungemeine etwas sehr natürliches d. i. als ein solches, kann es nicht nur nichts Gemeines oder Gewöhnliches, sondern stets etwas Auszeichnendes hervor bringen. Es ist immer der Ausdruck einer talentvollen Seele. Menschen, die die Natur nicht zu Genies bestimmt hatte, denen die Ungemeinheit der Talente fehlt, die aber gleichwol affectiren dafür angesehen zu werden, liegen krank an der Geniesucht,

*) Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. S. 160.

sucht. Sie wollen ohne einen Adelsbrief aufweisen zu können, nobilitirt seyn. Gewöhnlich suchen sie den Mangel vorzüglicher Talente dadurch zu ersetzen, daß sie Paradoxa sagen, ohne selbst daran zu glauben, oder hängen sich an solche an, denen die Welt den Namen eines Genies nicht streitet, um Andere glaubend zu machen, sie gehörten zu ihrer Familie. Zweitens zeichnet sich die ungewöhnliche, seltene Größe der Talente durch Intension und Extension aus. Jene macht daß die Gegenstände den Mann von Genie schneller, leichter aber auch stärker interessiren als andere Menschen, er sieht alles deutlicher, lebhafter und heller, als andere. Diese reicht die Fülle und den Reichthum fruchtbarer Gedanken dar, die das Genie mit den stärksten Worten so die Sprache hat, auszudrücken vermag. Das Interesse, welches das Genie an gewissen Gegenständen findet, erhält nicht allein seine Talente in anhaltender Thätigkeit, daß es bis zur Vollendung nicht ermattet; sondern umkleidet auch sein Werk, als den Liebling seiner Seele, mit einem gefälligen, lieblichen Gewande, daß es, wenn man so sagen darf, jeden Verstand ergötzet, jedem Auge und Ohre gefällt. Dieses Interesse aber muß durch einen hohen Grad einer leichten und lebhaften Einbildungskraft herbeigeführt werden. Bey Ermanglung derselben, muß jeder Verzicht thun auf den Namen eines Genies. Endlich sind Erfindung und Ursprünglichkeit oder Originalität noch zwey wesentliche Eigenthümlichkeiten eines Genies, welche beide vorzügliche Einbildungskraft zur Grundlage haben. Durch letztere unterscheidet sich der Mann von Genie, von dem bloßen Nachahmer und ist sich selbst Regel, bringt Meisterstücke zu Stande, welche Andern zum Muster dienen. Man nehme aber an, daß zu einem Genie weiter nichts erfordert werde, als die drey Vollkommenheiten der Einbildungskraft,

Leich-

Leichtigkeit, Lebhaftigkeit und Ausdehnung, wie Platner will, man gebe aber einem solchen weniger festen Verstand, so wird er sich von seiner reichen und lebhaften Einbildungskraft hinreißen lassen, ohne ihrem Laufe zu rechter Zeit Einhalt zu thun, er wird hie und da zwar neue Blicke thun, durch die Zusammenstellung entfernter und versteckter Verhältnisse neue Aussichten verrathen und Gedanken wagen, aber ohne sie zu prüfen, den Schimmer für Wahrheit gelten lassen. Diese Bemerkung, daß zu einem Genie eine gewisse Größe des Verstandes gehöre, scheinet nicht überflüßig zu seyn; theils weil es Menschen giebt, welche bey jenen Vollkommenheiten der Einbildungkraft Anspruch auf Genie machen, unbekümmert, ob sie die Eingebungen ihrer Phantasie in regellosen Haufen, oder in einem wohlgeordneten Ganzen hervorgehen lassen. Sie sind in Hinsicht ihres Verstandes, stehend gebliebene Kinder, theils weil sie wissenschaftlichen Köpfen alles Genie absprechen und nur für Künstler dasselbe gelten lassen wollen, gleich als wenn dasselbe ein bloßer Belustiger und Diener der Ergötzlichkeit wäre. Der Verstand hat Antheil an der Erfindung der Zwecke und Mittel und ihrer Anordnung, an der Entfernung der Hindernisse auch bey Werken des Genies, und muß überhaupt über Wahrheit und ästhetische Richtigkeit urtheilen. Wollte man also der Einbildungskraft die Ehre der Erfindung vorzugsweise gestatten, so muß es doch unter Disciplin und unter der Aufsicht des Verstandes geschehen. Diese wenigen Bemerkungen mögen hinreichend seyn, den allgemeinen Begriff zu rechtfertigen, daß eine leichte, lebhafte und ausgedehnte Einbildungskraft verbunden mit einem hohen Grade des Verstandes die Anlage zu einem Genie sey. Sulzer sagt daher: Es scheinet im Grunde das Genie nichts anders zu seyn, als eine vorzügliche Größe des Geistes

über-

überhaupt, und die Benennungen ein großer Geist, ein großer Kopf, ein Mann von Genie, können für gleich bedeutend gehalten werden *).

Es ist wahr, der Verstand hat seine Gesetze und geht nicht ohne Regel. Dieses dürfte scheinen dem Ursprünglichen, Originellen und Schöpferischen Abbruch zu thun, wodurch sich das Genie hauptsächlich auszeichnet, weswegen Kant das Feld der Einbildungskraft das eigentliche Feld des Genies nennet. Allein er setzt hinzu: „Die Einbildungskraft von jener Schulstrenge und von jenem Zwange, nämlich von jenen mechanischen Grundregeln, wodurch die Angemessenheit des Produkts zur untergelegten Idee, d. i. Wahrheit in der Darstellung des Gegenstandes beurtheilt werden muß, zu befreien, und das eigenthümliche Talent, sogar der Natur zuwider regellos verfahren und schwärmen zu lassen, würde vielleicht originelle Tollheit abgeben; die aber freilich nicht musterhaft seyn, und also auch nicht zum Genie gezählet werden würde. **) Nach meiner Meinung mag die Einbildungskraft immer ihr Feld in Erfindung reichhaltiger und fruchtbarer Gedanken und Aussichten behaupteu; die Anordnung des Ganzen aber, die rechte Vertheilung und schicklichste Hinstellung der Gedanken an dem Orte, wo sie die größte und beste Würkung thun, soll sie dem Verstande überlassen. Der gute Geschmack, der selbst nicht ohne Regel

*) Sulzers allgem. Theorie der schönen Künste S. 456 ff. erste Ausg. 1771.

**) Kant Anthropolog. 161. 164. Vergl. de Bos Reflexions sur la Peinture et Poesi T. II. Ch. 1. Helvetius d'Esprit. Dis. IV. C. 1. Flögel Geschichte des menschl. Verstandes. S. 13. ff. Gerhard über den Geschmack. S. 179. Platner Anthropologie. 249.

Regel ist, wird das Ansehen der Steifigkeit und Strenge in Natur verwandeln, und man wird in beiden Fällen Originalität nicht verkennen können.

Nach Verschiedenheit der Gegenstände erhält das Genie verschiedene Namen. Zeigt sich dasselbe in der Leichtigkeit und Fertigkeit der durchgängigen Unterordnung des Besondern unter das Allgemeine bis zum höchsten Allgemeinen, bis zum Princip; so wird man es ein wissenschaftliches und besonders, ein philosophisches Genie nennen müssen; S. den Art. Aufklärung. 1. B. S. 410. ff.) indem Philosophie als Wissenschaft nichts anders ist, als die philosophische Erkenntniß unter der Form der systematischen Einheit vorgestellt. Zeigt es sich aber in Werken der Kunst, so ist es Künstler-Genie. Ein, zu vielen Geistesprodukten gleichgut aufgelegtes Genie wird ein ausgedehntes, ein vastes Genie genannt. In der Mathematik hat man Circul, die nicht einerlei Mittelpunkt halten, eccentrische Circul genannt. Daher ist der Name eines eccentrischen Genies, wahrscheinlich genommen. Da nun die Natur und die Möglichkeit derselben, der Mittelpunkt von allem ist, so wird, nach der Abstammung des Worte, ein eccentrischer Kopf derjenige genannt werden müßen, der diesen Punkt verläßt, und von Dingen die über die Natur hinaus liegen, mit bloßer Einbildungskraft, weil der Verstand ihm dahin nicht folgen kann, zügellos schwärmet. Ohne einen Milton dahin zu rechnen, sind doch gewiß, in dem verlohrnen Paradiese seine meilenlangen Teufel keine natürlichen Geburten.

Noch giebt es Genie's von überfrüher Zeitigung (ingenium praecox), welches Kant sehr treffend ein früh-kluges Wunderkind nennet, von ephemerischer Existenz. Er nennet sie Abschweifungen der Natur von ihrer Regel, Raritäten fürs Naturalienkabinet.

Genius.

Alte Geisterlehre.

Die Lehre von Dämonen, Schutzgeistern und Genien ist in der Geisterlehre der Alten, welche jedem Menschen einen guten und bösen Genium zuschrieben, sehr dunkel und räthselhaft, obwohl Jamblichus de mysteriis Aegyptior. behauptet, daß man jedem Menschen eigentlich nur einen Genium beizulegen habe. Diese sehr alte Meinung gründet sich auf die Geisterlehre der Pythagoräer und Platoniker, welche verschiedene Klassen der geistigen Substanzen statuirten. Nach dem höchsten Gott ließen sie die unsterblichen Götter, dann die Dämonen, denen sie einen aerischen Leib zuschrieben, und auf diese die menschlichen Seelen folgen. Das Geschäfte der Dämonen war, die Gemeinschaft der unsterblichen Götter mit den Menschen zu unterhalten, ihnen ihre Befehle mitzutheilen und diesen ihre Opfer und Gebete zu hinterbringen. Sie theilten sie ein in gute und böse, und glaubten, daß sie den Menschen auf verschiedene Art erscheinen könnten. Diese Dämonen waren nun die Genii, die man für besondere Substanzen hielt. Nach dem Apulejus war δαίμων und Genius eins und dasselbe (de Dogmat Platonis p. 42, und de Deo Socratis p 79, und Servius ad Aen. lib. 6. V. 440 sagt: ex duobus geniis, qui nobis adsdantur, alterum ad mala deprauare, welches Hermes in poem. Cp. 1. ὀπτιζειν εἰς ἀνομιαν, und Pindar. od. 3. εἰς κακον τρεπειν giebt. *) Der gute Dämon

*) Man sehe Huetius in quaest. Alnetan. L. II. C. 4. §. 3. Eugubinus de perenni philos. VIII. 23. 31. 40. Pfanner Theol. gentil. p. 180. seqq. Huetius in Origerian. L. II. quaest. 5.

mon wurde auch genannt δαιμων δεξιος (Callimachus hymn. in Cererem V. 32 und der böse, δαιμων στυγερος.) (Pindar od 3.) δαιμων τυγχος.

Die gewöhnliche Rangordnung der Dämonen, war nach dem Diogenes Laert diese: zuerst die Götter, dann die Dämonen, und zuletzt die Heroen. *) Und eben so Plutarch, **) ob er gleich in seinem goldenen Gedichte die Heroen vor die Dämonen setzt, ***) wodurch Jamblich und Hierokles sich haben verleiten lassen, die Dämonen über die Heroen zu setzen. Allein ohne dem Verse Gewalt an zu thun, mußte er sie so ordnen, woraus aber auf ihre natürliche Rangordnung kein Schluß zu machen ist. Die Dämonen waren nach der Meinung der Pythagoräer, geistige Wesen, εἰσιν ψυχικαι, und Pythagoras füllte mit denselben die ganze Luft an (De plac. 1, 8.) Sie waren aber nicht vollkommen geistig, sondern hatten auch etwas körperliches an sich, und waren des Vergnügens und Schmerzes fähig. Ihre größere Stärke und Macht aber erhob sie über die Menschen und näherte sie den Göttern. Zu ihnen rechnete er die Giganten, Titanen, den Saturn und die mythologischen Wesen. (Plutarch de Is. et Osir. p. 370.) Die abgeschiedenen Seelen der Menschen aber wurden die Heroen genannt. In den ältesten mythologischen Systeme hießen Heroen nur diejenigen abgeschiedenen Menschenseelen, die in den Heldenzeiten, um die trojanische Zerstörung gelebt hatten. (Hesiod. Opp. et dies V. 156.) Hernach aber rechnete man auch dahin, abgeschiedene Seelen anderer großen und verdienst-

*) Laert VIII, 23.

**) De plac. phil. 8.

***) Vit. Pythag. 6.

dienstvollen Leute, vornämlich aber die Stifter der Städte, denen man aus Dankbarkeit eine besondere Verehrung bezeigte. Pythagoras machte die Idee noch allgemeiner, und begriff alle abgeschiedene Seelen darunter, und so bekam er nach Plutarchs Zeugnisse gute und böse Heroen, je nachdem die Menschen entweder gute oder böse gewesen waren. (Plutarch. de plac. Phil. I. 8.) Nach dem Diogenes bestund der Einfluß dieser Dämomonen und Heroen auf die Menschen darinne, daß sie dem Menschen Träume und Vorbedeutungen, von Gesundheit und Krankheit schicken, und daß alle Wahrsagungen durch sie getrieben werden müssen. (Laert VIII. 32. Cic. de Divinat. I. 44.) Pythagoras befiehlt besonders die δαιμονες κατα χθονιους zu ehren, weil sie unsere Wünsche eher vernehmen könnten. Was man unter diesen zu verstehen habe, das haben die Alten nicht deutlich zu verstehen gegeben. Man vermuthet daher, daß es die unvollkommenen und noch nicht genug veredelten Dämonen waren *).

Nun ist es begreiflich, wie die Dämonoglogie den Grund von der Lehre von Wahrsagungen und Vorbedeutungen hat legen können. Nach dem Cicero wollte Pythagoras selbst ein Augur seyn **).

Denen Alterthumsforschern hat das mehrste zu schaffen gemacht der

Genius des Sokrates.

Sokrates selbst beruft sich mehrmalen auf diesen seinen Genius bei dem Plato im Eutyphron, Theätet und Trages, auch in der Apologie. Was

*) Tiedemann Griechenlandes erste Philosophen. S. 401 f 405.

**) De Divinat. I. 3.

Was es nach dem damaligen Glauben damit für eine Bewandniß gehabt habe, mag uns Xenophon erzählen. „Sokrates sagte, ein Dämon, zeige ihm die Zukunft. Und vielen seiner Freunde rieth er wie es ihm der Genius offenbahrte, was sie thun und was sie unterlassen sollten. Die ihm gehorchten, befanden sich wohl dabei, die aber seinen Rath verachteten, denen gereuete es. *) Einst gieng er mit einigen Freunden spazieren. Mitten im Gehen und unter den Gesprächen fühlte Sokrates eine Aengstlichkeit. Er erkannte daran sogleich den Ruf des Genius und kehrte um, und ermahnte die Uebrigen ein Gleiches mit ihm zu thun. Einige folgten ihm. Etliche naseweise Jünglinge aber, wie er sagte, suchten die Untrüglichkeit seines Gottes zu widerlegen und giengen fort. Sie wurden aber von einer Heerde Schweine umringt, und greulich von ihnen besudelt." (Plutarch de Gen. Socratis) Den Glauko warnte er einstmalen, nicht auf die Nemeischen Spiele zu gehen. Derselbe ließ sich aber nicht von seinem Vorsatze abbringen, und fand nachher Ursache seinen Eigensinn zu bereuen. **) Auf der Flucht nach der unglücklichen Schlacht bei Delium ermahnte er seine Gefährten als sie an einen Scheideweg kamen, mit ihm einerlei Weg zu nehmen. Einige aber folgten ihrem Gutdünken und fielen unter die Reuterei der Feinde ***). Bei einem Gastmale, wo Timarch zugegen war, wollte

*) Memorabil. L. I. C. 1. το δαιμονιον, ἐφη, σημαινειν, και πολλοις των ξυνοντων προηγορευε, ταμεν ποιειν, τα δε μη ποιειν, ως του δαιμονιου προσημαινοντος. και τοις μεν πειθομενοις αὐτω συνεφερε, τοις δε μη πειθομενοις μετεμελε.

**) Plato in Theages. Aelian V. H. LVIII. C. 1.

***) Cicero de Divinat. L. I. Plutarch de G. S.

te dieser sich zweimal entfernen. Sokrates beredete ihn zu bleiben. Das dritte mal schlich er sich, ohne daß es Sokrates merkte hinweg, und — begieng einen Mord. *) Auch Krito, der Freund des Sokrates, gieng seiner Warnung zuwider, spazieren, und wurde von dem Aste eines Baumes am Auge beschädigt. **) Endlich prophezeihete er auch den unglücklichen Ausgang der Unternehmungen wider Sicilien, Jonien und Ephesus. ***) Man kann noch hiezu thun den Ausspruch des Drakels nach dem Plutarch (de Genio Socratis) an den Vater des Sokrates: „Verlange ja nicht deinem Sohne in irgend etwas Zwang anzuthun, sondern laß ihn jederzeit nach seinem freien Willen handeln! denn er hat in sich selbst einen Rathgeber und Führer, der besser ist, als tausend Lehrmeister". Es hat aber Sokrates nirgends gesagt, daß er seinen Genius gesehen, sondern daß er ihn nur gehört oder seine Warnungen vernommen habe, obgleich Apulejus versichert, der Genius sey ihm zuweilen erschienen (de Genio Soc.) Quod equidem arbitror non modo auribus, verum etiam oculis signum Daemonis vsurpasse. Nam frequentius non vocem, sed signum divinum sibi oblatum prae se ferebat: so sagt doch Plato, Sokrates habe jedesmal nur eine Stimme gehört. (Apolog. u. Theages.) Auch lesen wir nicht, daß er ihn wozu angemahnet, sondern immer nur, daß er ihn von einem andern Vorhaben abgerathen habe. Und Maximus Tyrius bemerket, daß eben dieser Genius auch andern beigestanden habe, wenn es nöthig gewesen. (Diss. 26.) Noch dürfen wir nicht vergessen, daß Cicero von ihm sagt, er habe seinen

*) Plato im Teages.

**) Cicero de Divinat. L. I.

***) Plato im Teag. Plutarch de g. Soc.

seinen Sterbetag vorhergesagt. Er sagte im Gefängniß zu seinem Freunde Krito, ich sterbe erst in dreien Tagen! denn mir erschien im Traume ein Frauenzimmer von ungemeiner Schönheit, rief mich beim Namen und sprach: In drei Tagen wirst du in dem angenehmen Phthia seyn. *)

Die Alten haben nun verschiedene Meinnngen von diesem Genius gehabt. Einige haben es für ein bloses Gedicht gehalten, welches entweder Sokrates selbst, oder seine Freunde erdacht hätten um sein Ansehen zu erhalten und zu vergrößern. Es will sich aber eine solche Art der Täuschung mit dem sonst ehrlichen Charakter dieses Mannes nicht vereinigen lassen. Andere wollen darunter seine Einsichten und seine Klugheit verstehen, wie Staudäus in apolog. pro viris magiae suspectis. C. XIII. §. 4. Richard Simon in hist. crit. vet. testam. L. I. C. 1. IV. p. 95. Gassendus, in Syntagm. phil. Epicuri. p. 11. S. 11. C. 6. und der Auctor du Platonisme des voilé p. 56. Noch andere hielten ihn für einen eigentlichen Dämon, weil Plato denselben ausdrücklich von der Seele unterscheide. (Olearii Diss. de Genio Socratis.)

In neuern Zeiten kam diese Sache wieder zur Sprache in verschiedenen philosophischen Untersuchungen über den Genius des Sokrates im deutschen Musäum 9. und 10. St. s. Mendelssohn in dem Leben des Sokrates, Meiners in der Abhandlung vom Genius desselben, Leß in seiner Parallel und

*) De Diuinat. L. 1. Socrates quum esset in custodia publica dicens Critori suo familiari, sibi post tertium diem esse moriundum, vidisse se in somniis pulchritudine eximia feminam, quae nomine adpellans diceret homericum quendam versum; Tertia te Phthia tempestas laeta locabit.

ein Ungenannter, zu denen man noch einen andern Ungenannten in einer kleinen Abhandlung hinzu thun muß unter dem Titel: Ueber den Genius des Sokrates. Auch eine philos. Untersuchung. Frankfurt und Leipz. 1777. Unter diesen scheinet die wahrscheinlichste Meinung diese zu seyn, daß dieser Genius nichts anders, als das Ahndungsvermögen selbst gewesen sey, womit sich entweder Sokrates selbst, oder seine Freunde getäuscht, und dasselbe für einen besondern Dämon gehalten haben. Diese Meinung ist um so viel wahrscheinlicher, da nach dem Mark Antonin. B. V. S. 27. Dämon oder Genius eines jeden Menschen Verstand und Fähigkeit zu urtheilen bedeutet. „Δαιμων — οὗτος δὲ ἐστιν ὁ ἑκαστου νους καὶ λογος. Daher kam es, daß im Griechischen Glückseligkeit so etymologisirt wurde, daß es eine Güte des Genius oder Verstandes bedeute. Εὐδαιμονια ἐστι δαιμων ἀγαθος. Mark Antonin B. VII. Sect. 17. Xenocrates sagt: εὐδαιμονα εἰναι τον την ψυχην ἐχοντα σπουδαιαν ταυτην γαρ ἑκαστω εἰναι δαιμονα. d. i. der sey glücklich, der eine tugendhafte Seele habe, denn diese sey eines jeden Menschen sein Dämon. Aristoteles Topic. L. II. C. 6. Sokrates war kein Liebhaber der speculativen Philosophie, und diese war damals auch das nicht, was sie uns in den neuern Zeiten worden ist, am wenigsten war es die Seelenlehre. Aus mehrern Stellen des Plato, Xenophon und Plutarchs ist klar, daß er die Götterlehre und Orakel der Griechen ganz treuherzig geglaubt und sich selbst für einen Mann gehalten hat, mit dem die Götter Athen ein Geschenk gemacht hätten, und, wo ich nicht irre, war er es, der seiner Frau befahl, nach seinem Tode dem Aesculap einen Hahn zu opfern. Unter solchen Umständen und bei einer solchen Denkungsart, seiner Klugheit und praktischen Menschenkenntniß, aus dem Umgange mit Menschen von verschiedenen Stän-

den,

den, läßt es sich enträthseln, wie er vieles hat vorher errathen, aber auch, so wohl er selbst, als seine Freunde, dieses Talent einer Art von Divination, für einen von sich selbst verschiedenen Dämon hat halten können.

Außer dem Genius des Sokrates ist in der Geschichte noch bekannt der Genius des Facius Cardaeus. S. Hieronym. Cardaeus de varietate L. XVI. C. 43. wovon aber so wol Naudäus in Apolog. pro vir. mag. suspect. C. 13. p. 245. Als Morhof in Polyhist. T. II. L. 2. C. 14. §. 2. p. 225. mit Recht behaupten, daß derselbe in bloßer Einbildung bestanden habe. So war auch der vorgebliche Dämon des Thomas Campanella, in seinen Büchern: de sensu rerum et magia L. III. C. 10. nichts als Phantasie. Man vergleiche, Struvens acta literar. ex manuscript. edit. fascicul. 2. p. 39.

Genus.

S. Gattung.

Geogenie.

Physik.

Unter Geogenie, oder Geogonie versteht man die Lehre von der Entstehung und Bildung der Erdkugel. Die Hypothesen der Naturforscher hierüber sind sehr zahlreich, aber keine derselben ganz befriedigend, obgleich einige den Vorzug vor andern verdienen.

Die Alten nahmen ein Chaos an, aus welchem durch den Streit der Elemente eine Scheidung derselben erfolgte, und alles an seine gehörige Stelle getreten sey.

Lucidus hic aer, et quae tria corpora reſtant
Ignis, aquae, tellus vnus aceruus erant.
Vt ſemel haec rerum ſeceſſit lite ſuarum,
Inque nouas abiit maſſa ſoluta domos;
Flamma petit altum, propior locus aëra cepit,
Sederunt medio terra fretumque ſolo.

Ovid. Faſt. I. 105 ſeqq.

Descartes nimmt einen urſprünglichen harten Klumpen Materie an, den der Schöpfer durch ſeine Allmacht zerſchlug und in Bewegung ſetzte. Durch das Abreiben der Theile an einander entſtund eine ſehr ſubtile Materie, eine Menge kugelförmiger Theilchen und eine Anzahl grober eckigter Stücke. Dies ſind ſeine drey Elemente. Die ſubtile Materie bildete die Sonne und die Fixſterne, die kugelförmigen Theile den Aether, die eckigten Stücke geben den Stof zu Cometen und Planeten. Die Erde war anfangs ein Stern mit einem eigenen Wirbel, aber mit vieler groben Materie vermiſcht, welche eine grobe Rinde um ſie bildete, aus der das innere Centralfeuer nur hie und da noch hervorbricht. (Princip. philos. L. II.

Thomas Burnet in Theoria telluris ſacra hält den Erdball urſprünglich für ein flüſſiges Chaos. Ihr Kern beſtund aus den ſchweren Materialien, welche nieder ſanken; um dieſe ſammelte ſich das Waſſer und die Luft, aus welcher die erdigten und ölichten Theile herabfielen, das Licht wiedergaben und die alte Erdrinde bildeten. Er iſt von Keil in examine theoriae telluris widerlegt worden.

William Wiſton (A new Theory of the earth) nimmt an die Erde ſey vor der Umbildung, die Moſes erzählt, ein Comet geweſen. Die 6 moſaiſchen Schöpfungstage ſind ihm eben ſo viele Jahre. Nach 600 Jahren kam ein anderer Comet der Erde zu nahe und es entſtund die Fluth.

John

John Woodward (Hist. nat. telluris.) hielt die Erde für eine Wasserkugel mit einer festen Rinde und erklärt die Sündfluth durch ein Wunder, ist aber von de Lüc widerlegt worden in der Geschichte der Erde und des Menschen.

Herr von Leibnitz (Protogaea s. de. prima facie telluris etc. Diss. in Act. Erud. Lipf. a 1693. läßt die Erde aus einem ausgebrannten und geschmolzenen Körper entstehen. Der Anfang des Verlöschens ist die Scheidung des Lichts von der Finsterniß und die Epoche der Schöpfung. Die durch die Hitze verglaßten Schlacken machten die Rinde aus, in welcher beym erkalten Blasen, d. i. Berge und große Höhlen, entstanden. Als die Oberfläche kalt genug war, fielen die Dünste aus der Atmosphäre herab, bedeckten die Fläche mit Wasser, und lösten die Salze auf; daher das salzige Seewasser. Bey zunehmenden Abkühlen zerriß die Rinde, das Wasser verlief sich zum Theil in die Hölen, und brachte Länder aufs Trockne, welche den ersten Menschen zu Wohnplätzen dienten. Waller in seiner Dissert. de tellure olim per ignem non fluida setzt diesem System entgegen, daß man keine allgemeinen Spuren einer ehemaligen Schmelzung oder Verglasung in den Materien der Erdrinde, oder auch eines fortdauernden Erkaltens antrift. Wir wollen nur noch einige Theorien der berühmtesten Naturforscher anführen.

Der Graf Büffon (Hist. naturelle generale et particuliere To. I. benützt den Umstand, daß sich alle Planeten um die Sonne drehen und um ihre Axe nach einerley Seite zu bewegen, und vermuthet daß ihre anfängliche Bewegung aus einer gemeinschaftlichen Ursache entstanden sey. Er stellt sich vor, ein Comet sey schief gegen die Sonne gefallen und habe von ihr den 650sten Theil ihrer Masse abgestoßen, auch den Stücken die Umdrehung um ihre Axe mitgetheilt nach eben

der

der Richtung. Diese Stücken fiengen nun vermöge der Gravitation ihre Centralbewegung an, und platteten sich durch die Umdrehung ab. Ein solches Stück war die Erde; anfänglich in einem Zustande der Schmelzung und des Glühens, und nur allmählig erhärtend und erkaltend. Das Meer befand sich noch in der Atmosphäre, weil die Erde wenigstens 25000 Jahre lang so heiß war, daß sie alles Wasser in Dämpfe verwandelte. Erst nach dieser Zeit fiel das Wasser nach und nach herab und bedeckte die Fläche auf 2000 Toisen hoch, so daß nur die Gipfel der höchsten Berge hervorragten. Die Polarländer erkalteten zuerst, daher nahm hier die Bevölkerung ihren Anfang. Endlich vollendeten partielle Ueberschwemmungen, langsame Würkungen des Regens und die immer fortgehende Bewegung des Meeres von Osten nach Westen das Werk, und gaben der Erdfläche die gegenwärtige Gestalt. Die Erkaltung nimmt immer mehr zu, so daß in 93000 Jahren die lebende Natur wegen der Kälte nicht mehr wird bestehen können. Gehler in dem physicalischen Wörterbuche, wo selbst man eine vollständige Erklärung aller geogenistischen Theorien findet, setzt diesem System sehr starke Gründe entgegen und hält es weiter vor nichts, als vor einen schönen Traum.

Herr de Lüc (Lettres physiques et morales sur l'histoire de la terre et de l'home. Tom. V. hat nicht nur die meisten angeführten Systeme sehr scharf geprüft, sondern auch ein anderes, ungleich besseres an ihre Stelle gesetzt. Er gesteht mit Bescheidenheit ein, daß es ihm nicht möglich sey, die physikalische Ursache, welche die ursprünglichen Berge gebildet hat, anzugeben, und schränkt daher seine Erklärung auf die neuere Geschichte der Erde und auf dasjenige ein, was die Betrachtung unseres festen Landes fast augenscheinlich lehrt: daß unser festes Land ehedem Meergrund gewesen

sey,

sey, daß das Meer sein ehemaliges Bette durch eine plötzliche Revolution, und noch nicht seit sogar langer Zeit verlassen habe. Das alte Meer häufte Bodensätze von kalkartigen Materien, die nach und nach immer mehr mit Conchylien, auch mit Spuren von Pflanzen und Landthieren vermischt wurden, welche die Flüsse aus dem damaligen festen Lande herbey führten. Das Wasser filtrirte sich durch den Boden, erzeugte unter dem Meere innere Gährungen, Entzündungen, Dämpfe und Ausbrüche von Vulkanen. Die davon unzertrennlichen Erdbeben machten Spalten in den Bergen, welche sich nachher mit Materialien ausfüllten, die Produkte des Wassers und Feuers zugleich sind. Dies sind unsere Gänge. Durch den Einsturz des Bodens in die vom unterirrdischen Feuer erweiterten Höhlen, ward die Fläche des alten Meeres immer niedriger. Endlich machte das Meer statt der kalkartigen nur noch kieselartige oder sandige Bodensätze, und führte den Mergel und Ton über den Boden. Auf einmal verließ es den so gebildeten Boden unserer festen Länder durch eine pötzliche Revolution durch den Einsturz des alten festen Landes, worüber sich nun Wasser verbreitete, wodurch unsere heutigen festen Länder aufs Trockne kamen, dagegen das alte feste Land jetzo vom Weltmeere bedeckt wird. Das Alter des jetzigen festen Landes setzt de Lüc nicht über 4000 Jahr und erklärt jene Revolution für die Sündfluth.

Herr Consistorialrath Silberschlag nimmt den Satz, daß unser Land lange Zeit der Grund eines ruhenden Meeres gewesen sey, nicht an, sondern leitet die Bildung des Bodens aus der Sündfluth, als einer plötzlichen Revolution her. (Geogenie, oder Erklärung der mosaischen Erderschaffung nach physikal. und mathe-

vor-

mat. Grundsätzen. (Berlin 1783.) Dieses sind nur die vorzüglichsten Hypothesen einiger angesehener Naturforscher über die Bildung der Erde. Wem daran gelegen ist alles beysammen zu haben, was über diese Sache gemuthmaßet worden ist, der lese Gehler im physikal. W. B. dem wir diesen Auszug schuldig sind, dessen Urtheil sehr gegründet ist, das er am Schlusse dieser Lehre hinzusetzt, daß man nämlich am besten thue, wenn man blos bei dem stehen bleibe, was uns Beobachtungen mit der grösten Wahrscheinlichkeit zeigen, daß die Erde allerdings ehedem anders als jetzt ausgesehen habe, daß unsere Länder ehedem Meergrund gewesen sind, die die Sündfluth allein nicht hinreichet zur Erklärung der Phänomene, daß die Vulkane und Erdbeben überhaupt einen sehr großen Antheil an der Bildung der Erdfläche gehabt haben, und daß überhaupt sehr viele mit einander verwickelte, theils gewaltsame, theils allmählig würkende Ursachen zusammen gekommen sind, um die Erdfläche zu dem, was sie jetzt ist, zu einem bequemen Wohnplatze der Menschen, und der ganzen lebenden Natur zu bilden.

Geographie.

Mathemat.

Die Wissenschaft von der Größe und Figur der Erdkugel, der Eintheilung ihrer Oberfläche und den daher rührenden Eigenschaften heist, die mathematische Geographie. Anfanges bediente man sich der Regeln der Perspektiv um Landcharten zu verzeichnen, wie man etwa noch jetzt die Mondscharten nach diesen Regeln verzeichnen muß. Es hatte aber diese Methode ihre Schwierigkeiten, theils weil die Figur einzelner

Theile

Theile ihrer Oberfläche alle Aehnlichkeit verliert, indem sie gegen den Rand der Kugel zu ihre verhältnißmäßige Länge zwar behält, aber ihre Breite in eine physische Linie zusammen fällt. Es muste also gegen den Rand zu alles ins Enge zusammen fallen und nur in der Mitte für einen kleinen Theil das Verhältniß sich einiger Maaßen erhalten. Diese Art Landcharten zu entwerfen heißt die orthographische Projection. Weil aber diese Art für große Länder untauglich wird, so haben die Neueren die Voraussetzung geändert und zwar so, daß sie sich die Erdkugel als durchsichtig vorstellen, dem Auge seinen Ort in demjenigen Punct der entgegengesetzten Kugelfläche geben, welche perpendicular der Mitte desjenigen Landes, welches man entwerfen will, entgegen liegt, oder den Punct, in welchem der von der Mitte dieses Landes ausgezogene Diameter der Kugel auf die entgegengesetzte Halbkugel zu trift. Die Fläche der Landcharte stellt man sich alsdenn als die Kugel berührend vor, und trägt die einzelnen Puncte dahin, wo die von dem Auge aus durch diese Puncte gezogene Gesichtslinien hinausfallen. Diese Projection heißt die Stereographische. Am leichtesten ist die Zeichnung der durch den Aequator getheilten Hemisphärien, da die Meridiane sich in gerade Linien projiciren die in dem Pol zusammen laufen. Durch diese Projection wird nun blos das Netz für die Landcharten entworfen. Um aber einem jeden Theile der Erdfläche seinen gehörigen Ort in diesem Netze anzuweisen, dazu müssen die Data durch astronomische Beobachtungen erlangt werden, theils daß man die Polhöhe oder geographische Breite bestimme, wozu nur die Beobachtung einzelner Gestirne, wenn sie ihren höchsten Standpunct am Himmel haben, nöthig ist, theils aber auch die Bestimmung der geographischen Länge, welche mehrern Schwierigkeiten unterworfen ist. Denn diese kann nicht an-

anders, als durch Bestimmung der verschiedenen Tageszeit ausgemacht werden, welche an verschiedenen Oertern der Erde in demselbigen Augenblick nach Maasgebung der täglichen scheinbaren Bewegung der Sonne gezählt wird.

Von der mathematischen Geographie ist die physische zu unterscheiden. Diese ist als ein Theil der Naturgeschichte anzusehn und gründet sich mehr auf Erfahrung, als auf mathematische Beweise. Sie handelt von der natürlichen Bildung, Beschaffenheit, Veränderung, den Theilen der Oberfläche der Erde, dem festen Lande, Gewässern, Bergen, Inseln u. s. w. Die politische endlich hat die bürgerlichen Abtheilungen der Oberfläche zum Gegenstand. Das nöthigste findet man in Kästners Lehrbuche der angewanden Mathematik, in Errlebens Anfangsgründen der Naturlehre, was die physische Geographie betrifft, und in Wiedeburgs Einleitung in die physisch-mathematische Kosmologie. 1776. 8.

Geometrie.

Mathem.

Dieses ist nichts anders, als Mathematik der Ausdehnung. Die ausgedehnten Größen, sind entweder blos in die Länge, oder in die Länge und Breite zugleich, oder auch in die Höhe und Dicke ausgedehnt. In der Natur sind alle drey Ausdehnungen zwar stets mit einander verbunden, der Verstand aber kann jede derselben allein betrachten, um das Maas derselben zu bestimmen. Daher hat man der Geometrie drey Theile gegeben, Longimetrie, Planimetrie und Solidometrie. Diese Wissenschaft der Geometrie, würde gar nicht möglich seyn, wenn man die Gegenstände der Sinne, von der formalen Bedingung der Sinnlichkeit,

der

der reinen Anschauung des Raums a priori losmachen, und sie als Gegenstände an sich selbst, dem Verstande gegeben, vorstellen wollte. Denn alsdenn könnte von ihnen a priori, mithin auch nicht durch reine Begriffe des Raums, nichts synthetisch erkannt werden. Behauptet man aber mit Kant, daß empirische Anschauungen des Raums und der Zeit möglich sind, so gilt ohne Widerrede alles, was die Geometrie von diesen sagt, auch von jenen, und die Ausflüchte, als wenn Gegenstände der Sinne nicht den Regeln der Construktion im Raume gemäß seyn dürften, muß wegfallen. Und hierinne liegt zugleich der Grund von der Evidenz der Geometrie. Moses Mendelssohn glaubte diesen Grund darinne zu finden, daß in Geometrischen Beweisen die Existenz des Subjects blos angenommen werde, und nicht mit bewiesen werden dürfe (Abhandlung über die metaphysische Evidenz) und Büsch glaubte den Grund in der Leichtigkeit, mit welcher die geometrische Evidenz begriffen wird, darinne zu finden, weil man in der Geometrie ein sinnliches Bild vor Augen habe von demjenigen Gegenstande von welchem diese oder jene Wahrheit behauptet würde. Man muß aber die Leichtigkeit des Begreifens von der Evidenz selbst unterscheiden. (Encyclopädie histor. philos. und mathematischer Wissenschaften.)

Gerechtigkeit.

Moral und Nat. Recht.

Die Gerechtigkeit in der weitläuftigen Bedeutung, ist ein Zweig der Menschenliebe, oder vielmehr diese selbst unter der Bestimmung der vollkommenen Pflichten gedacht. Es ist dem Menschen hohe Pflicht, die ihm seine Natur auflegt, überal ein Prinzip zur Erhöhung

höhung und Vervollkommnung der Menschheit zu werden, als welche für ihn absoluter Zweck, alles andere aber nur ein Mittel zu Realisirung desselben ist. Hierinne besteht die moralische Ordnung. Die Fertigkeit überall wo es dem Menschen möglich ist, etwas zu dieser moralischen Ordnung beizutragen und dieselbe zu realisiren, ist die Gerechtigkeit im weiterem Sinne. Sie sagt und legt jedem Menschen, als einem Vernunftwesen, die unnachlaßliche Pflicht auf: Respectire die Rechte der Menschheit. In diesem Gesetze sind zwey andere enthalten. Erstlich, respectire die Rechte der Menschheit dadurch, daß du sie nie kränkest, und zweitens dadurch, daß du jeden Menschen soviel Gutes mitzutheilen dich bestrebest, als in dir liegt und der andere tragen kann. Das letztere giebt den Begriff von der innern Gerechtigkeit. Sie ist die Geneigtheit oder das Bestreben, nicht nur das Gute, so der Mensch würklich besitzt, unangetastet zu lassen, und dasselbe ihm zu erhalten zu suchen, sondern noch überdies ihm nach Principien der Sittlichkeit, dasselbe suchen zu vermehren. Aus dem erstern entspringt der Begriff von der äußern Gerechtigkeit. Die Rechte des Menschen sind theils vollkommen, d. i. solche deren Nichtkränkung der Mensch mit Gewalt fordern kann, theils unvollkommene, d. i. solche, wodurch die Summe des Guten bey ihm vergrößert werden soll, die er nur erbeten kann. Die Fertigkeit, die vollkommenen Rechte anderer nie zu kränken, ist äußere, oder Gerechtigkeit in engerer Bedeutung. Hierzu gehören auch die Pflichten, welche dem vollkommenen Rechte anderer auf Sicherheit entsprechen, und die in Hinsicht Anderer sämmtlich negativ sind. Die Fertigkeit in der Beobachtung dieser Pflichten wird sonst auch die äußere, oder strenge Gerechtigkeit genannt. Die

Ver-

Vertheilung von Strafen und Belohnungen nach Gesetzen heißt Gerechtigkeit in gerichtlicher Bedeutung.

Das Sittengesetz fordert von dem Menschen eine durchgängige Gerechtigkeit, weil er im entgegengesetzten Falle sonst Andere nur als bloße Mittel zu seinem beliebigen Zwecken, und nicht als Zwecke an sich selbst behandeln würde. Aus den Begriffen aber ist einmal leicht einzusehn der Begriff der Alten, welche sagten, die Gerechtigkeit sey die Fertigkeit jedem das Seine zu lassen (suum cuique). Zweitens, daß ohne innere Gerechtigkeit, die äußere oder sogenannte bürgerliche Gerechtigkeit gar keinen moralischen Werth hat, indem dieselbe nicht aus sittlichen Principien, sondern nur aus Furcht oder Besorgniß einer nachtheiligen Lage in unserem Zustande, aus Furcht der Strafe u. s. w. entspringt. Daher ein solcher innerlich die schwärzeste Seele seyn kann, ob er gleich äußerlich für einen bürgerlich Gerechten gehalten wird, welcher Jedermann läßt was er hat, oder Niemanden das Seine raubt.

Gerechtigkeit Gottes.

Moral.

Ob wir gleich nicht sagen können, was die höchsten Eigenschaften Gottes an sich selbst sind; so sind wir doch versichert, daß wir nicht irren, wenn wir sie durch solche Verhältnisse bestimmen, nach welchen sie vermöge des Begriffs, den sich die Vernunft von ihm machen muß, gedacht werden müssen. Wenn man sich nun so ausdrückt: Gerechtigkeit kommt Gott zu, in wiefern er Glückseligkeit in Harmonie mit Sittlichkeit oder proportionirt mit Sittlichkeit verbindet, oder wie Wolf sagt, sie ist weise verwaltete Güte (Bonitas sapienter administrata) so sagen wir dadurch nur das aus, was wir uns von dieser Eigenschaft Gottes den-

denken müssen, wenn wir ihn als die unbedingte Ursache des höchsten Gutes denken. Denn hiernach muß er das höchste Gut nicht allein realisiren wollen, sondern auch hervorbringen können. Und da alle seine Würkungen nicht anders, als mit sittlichen Principien übereinstimmen können, so kann er dem Menschen nicht mehr und nicht weniger Gutes zu Theil werden lassen, als derselbe fürs Ganze, und in Verhältniß seiner Sittlichkeit, Würdigkeit und Empfänglichkeit besitzt. Hierdurch wollte Wolf die Strafgerechtigkeit Gottes von allen Vorwürfen befreien und mit seiner Güte in Harmonie bringen, und konnte nun behaupten, daß Gott mitten in den Strafen gütig sey, weil er den Strafwürdigen noch immer so viel Gutes lasse, als derselbe tragen könne, oder dessen empfänglich sey. In wiefern Gott mit bösen Handlungen böse Folgen, und mit guten Handlungen gute Folgen nach den Regeln seiner Weisheit verbindet, hat man die Gerechtigkeit in die bestrafende (justitia punitiua) und in die belohnende (justitia remuneratoria) eingetheilt.

Man vergleiche den Artikel, Cardinaltugenden, 1. B. S. 649. ff.

Gerichtsbarkeit.

Nat. Recht.

Dieses ist ein Theil der Justizhoheit (Potestas judiciaria) in einem Staate, nach welcher derjenige, dem die beurtheilende Gewalt zukommt, Rechte nach den Gesetzen bestimmt. Sie wird auch genannt die richterliche Gewalt (jurisdictio); und ein Beamter, welchem dieser Theil der Staatsgewalt aufgetragen ist, heißt Richter (judex) und eine Anstalt zur Ausübung desselben ein Gericht (judicium). Sie wird eingetheilt in die höchste und untergeordnete (suprema et subor-

subordinata) in vollständig und unvollständige (plena et minus plena) in competente und incompetente.

Geruch.

Anthropologie.

Man riechet nur bey dem Einathmen der Luft, diese ist das Vehikel oder Medium, wodurch wir die Empfindungen des Geruchs wahrnehmen. Die Körper mit denen wir umgeben sind, dunsten mehr oder weniger aus und beschwängern mit ihren Ausdünstungen die Atmosphäre. Wir riechen also eigentlich die geruchduftende Atmosphäre, oder vielmehr nur die Veränderung, welche durch sie in den Geruchsnerven gemacht wird. Durch das Einathmen der Luft werden die ausdünstenden Theilchen, welche in der Luft schwimmen, angezogen, dem Geruchsnerven genähert, und bringen demselben eine gewisse Veränderung, oder veränderten Zustand bey, welche Veränderung bis zu dem ersten Anfange des Geruchsnerven im Gehirn fortgetragen wird, woselbst die Wahrnehmung erfolgt, daß in dieser Region des Körpers eine solche Veränderung sey gemacht worden, für welche in der Sprache das Wort, Geruch, ist gemacht worden. Wir nennen daher den Sinn, durch welchen wir die Gerüche, vermittelst der Ausdünstung der Körper empfinden, den Geruch. Das Werkzeug desselben ist die Schleimhaut (membrana pituitaria) im innern der Nase, welche aus einem feinen Gewebe von Fibern des Geruchsnerven besteht. Die Nervenspitzen, welche sich an der Oberfläche dieser Haut, wie kleine Wärzchen endigen, nehmen den Eindruck der riechbaren Ausflüsse an, und pflanzen denselben bis zu dem Gehirnmark fort. Krankheit und ein häufiger Gebrauch allzustarker Gerüche kann

den Geruch schwächen. Beim Schnupfen riechen wir schwächer oder gar nicht. Durch diese Krankheit wird die Schleimhaut mit einem zähen und häufigen Schleim überzogen, der theils ihre ganze Substanz aufschwellt, und sie zur Empfindung der Gerüche unfähig macht, theils auch die Luft abhält, die Ausdünstungen der Körper an die Nerven zubringen.

Die Begriffe, die wir durch diesen Sinn erhalten, haben keine besondere Namen, außer daß man sie etwa nach den Objecten benennet, z. B. Rosengeruch u. s. w. Das Allgemeine hat man mit den Ausdrücken bezeichnet, angenehmer, unangenehmer, starker und schwacher Geruch u. s. w. Es ist daher schwer einem Andern blos durch Worte, und ohne Vorhaltung des riechbaren Gegenstandes, die gehabten Empfindungen beizubringen. Indessen verdienet dieses bey dem Sinne des Geruchs bemerket zu werden, daß die Empfindungen desselben, jene des Gesichts und Geschmacks wieder hervorrufen, wenn wir auch den Körper noch nicht würklich sehen oder schmecken, sondern nur riechen; z. B. wenn es in einem Zimmer nach Citronen riecht, so stellet sich uns zugleich auch das Bild dieser Frucht im Gesichte vor, oder die Seele ruft es hervor, ob wir es gleich nicht würklich vor uns sehen, und der Geruch der Rhabarber verbindet beides, Farbe derselben und Geschmack. Ueberdies sind Geruch und Geschmack so genau mit einander verbunden, daß der erstere, so wie der letzte Eckel erwecken kann. Man darf die Rhabarber nur riechen, sogleich wird auch der Ekel gereizt, ob wir sie gleich noch nicht schmecken. Ob nun gleich der Ekel eigentlich eine Geschmacksempfindung ist, so ist doch der Geruch dem Geschmacke sehr ähnlich, daß sich oft beide Sinne ganz in einander verlieren, und in der That ist auch die Schleimhaut eine Fort-

setzung der innern Haut des Gaumes, welche das Werkzeug des Geschmacks ist. Ueberdies nimmt auch die Luft, die wir einathmen, einen gedoppelten Weg, der eine geht durch eine größere Höhle über dem Gaumen in die Kehle, und von da aus in die Lunge, der andere führt sie zu den äußern Aesten des Geruchsnerven. Durch den ersten Weg kann es geschehen, daß wir das was wir blos riechen, zugleich zu schmecken scheinen.

Dieser Sinn des Geruchs unterscheidet sich von den übrigen auch noch dadurch daß durch Vorhalten des Schlagwassers, Weingeistes oder Schwefeldampfes die erschlafenen Lebensgeister z. B. in der Ohnmacht, am geschwindesten wieder zurükgerufen und erwecket werden.

Das Angenehme oder Unangenehme des Geruchs bezieht sich auf die Mischung der riechbaren Körperchen und auf die Einrichtung des Geruchnerven. Könnte man die Natur dieser Körperchen erklären, und die Natur der Geruchsnerven, und die Verschiedenheit des Gehirns bey manchen Thieren bestimmen, so würde man sagen können, warum dieser oder jener Geruch angenehm, oder unangenehm, warum z. B. der Adler das Aas sucht, für dessen Geruch der Mensch flieht.

Daß übrigens die Eigenschaften, welche wir an den Körpern vermittelst des Geruchs entdecken nur abgeleitete und keine Grundeigenschaften derselben sind, erhellet daraus, weil sie ein Resultat aus der Einwirkung des Körpers, vermittelst der Luft auf ein so künstlich eingerichtetes Organ sind. Wir sollten daher eigentlich auch nicht sagen: der Körper riecht so; sondern die Empfindung die wir durch den Geruch von ihm haben ist so. Weil wir aber gewohnt sind, Empfindungen, die immer zu von den Körpern in uns pflegen erregt zu werden, als Eigenschaften der Körper anzusehn, so ist es daher gekommen, daß man den Körpern solche Eigenschaften beygelegt hat. Unter dessen muß doch

aber immer etwas in den Körpern seyn, welches dieses jedesmal verursachet. Was dieses aber sey, können wir nicht wissen, da uns die Grundwesen der Dinge völlig unbekannt sind. *)

Gesandter.

Nat. Recht.

Ein Gesandter ist eine Person, welche von einem oder mehreren in diesem Stücke souverainen Staaten, oder von solchen, denen der Weltbrauch dieses Recht zugestanden hat, abgeordnet wird, um gewisse Geschäfte im Namen seines Principals mit dem andern Staate an den sie geschickt wird, zu traktiren. Sollten mehrere Personen abgeordnet werden, mit der ausdrücklichen Instruktion, daß einer ohne den Andern nichts vornehmen könne, so sind diese Mehreren als eine moralische Person anzusehen, und machen zusammen die Gesandtschaft aus. Obgleich die Bestimmung: daß einer ohne den andern nichts vornehmen könne, nicht ausdrücklich dabey steht, so versteht sich dieses so lange von selbst, bis das Gegentheil ausdrücklich declarirt wird, welches denn mehrentheils durch die der Unterschrift beigefügten Worte: sammt und sonders zu geschehen pfleget. Sollten diese oder andere gleichgültige Bestimmungen nicht dabey stehen, so kann ein Gesandter dem andern seine Stelle und Verrichtung, als solcher nicht auftragen, und der Souverain kann mit einem allein rechtsbeständig nicht handeln. Sollte aber ein Actus die Hauptsache nicht betreffen, sondern nur eine Nebensache, oder wenn dem Gesandten eine andere Person als Rath zum Beistande mitgegeben, wovon aber

*) Ueber die Lehre der fünf Sinne vergleiche man Kant Anthropologie S. 45 ff. ate Ausg.

aber in dem Beglaubigungsschreiben weiter keine Meldung geschehen ist, so kann ein Gesandter im ersten Falle dergleichen Actus gar wohl ohne den Andern verrichten, und im andern Falle ist der Souverain nicht einmal schuldig, solche Personen zu den Conferenzen zu zulassen, wenn nicht in den Beglaubigungsschreiben oder den sonstigen Verhaltungsbefehlen ausdrücklich steht und erwiesen werden kann, daß sie das Geschäffte nicht anders, als nur mit Zuziehung solcher Personen vornehmen sollen. Aus Observanz aber ist es mehrentheils nur eine Person von bestimmtem Stande.

Da Völker völlig frey, als solche, und von keinem andern Volke abhängig sind, und keinen Richter über sich erkennen, so müssen sie auch ihre Rechte selbst beurtheilen können. Folglich können sie auch, so fern sie frey sind, Gesandte abordnen, und nicht ganz freie Völker nur in den Geschäften, in welchen sie frey sind. Das andere Volk aber ist nicht verbunden Gesandte anzunehmen, es sey dann aus Observanz, oder wenn gewisse ausdrückliche oder stillschweigende Verträge zum Grunde liegen. Aus eben dem Grunde darf ein souveraines Volk keinen Gesandten eines nicht souverainen Volkes, oder Personen die aus Observanz den Gesandtschaftsposten nicht führen können, annehmen. Sollten aber in conföderirten Reichen, die Oberhäupter unter sich gegeneinander sich verbindlich gemacht haben, insgesammt Gesandten abordnen zu können, oder jeder insbesondere dieses Recht daneben sich vorbehalten haben, so können andere dieses ihnen nicht verweigern. Welches letztere der Fall im teutschen Reiche ist, wo Churfürsten, Fürsten und Stände dieses Recht hergebracht haben.

Ob nun gleich nach dem natürlichen Rechte nur allein souveraine Völker, oder die Repräsentanten derselben das Recht haben, Gesandte abzuordnen, so kann

doch

doch, wie überall, die Observanz etwas anderes bestimmen. So wird z. B. nach dem Gebrauch der Völker einem Souverain, der die Regierung seinem Nachfolger abgetreten hat, ob er gleich im Lande seinen Sitz behält, auch wenn er sich dieses Recht besonders vorbehalten hat, dasselbe zugestanden, wie dieses der Fall bey der Königin Christine von Schweden, und bey Karl dem V. war. Es haben auch vertriebene Fürsten dasselbe anerkannt beibehalten. So hat keine Macht von Europa dem vertriebenen König Jacob von Engeland, ohnerachtet er sich in Frankreich aufhielt, dasselbe verweigert. Prinzen hingegen, königliche Söhne und Gemahlinnen sind nur vornehme Unterthanen und einzelne Glieder, die dieses Recht nicht haben können. Sie können zwar Abgeordnete schicken, die ihre Person vorstellen, aber nicht unter dem Charakter und mit den Rechten eines Gesandten.

Wenn dem Gesandten der Souverain, sein Herr, den Vorzug beilegt, daß er nicht blos in den Geschäften, sondern auch in Ansehung der Würde, und Ehrenbezeugungen den repräsentirenden Charakter haben soll, so ist er ein Gesandter vom ersten Range, Ambassadeur; wenn ihm aber dieser Charakter nicht beigelegt worden, so ist er ein Gesandter vom zweiten Range. Solche werden bald Enwoyes, bald Plenipotentiärs, bald Residenten, Agenten genannt.

Die Rechte des Gesandten werden erkannt, 1. aus seiner Vollmacht, darinne ihm der Auftrag zu Führung der Besorgung gewisser Geschäffte bey dem andern Volke gegeben, und die Versicherung hinzugefüget wird, dasjenige für gültig zu erkennen, was er im Namen seines Principals thun werde. 2. Aus dem Beglaubigungsschreiben, oder Creditiv, in welchem der Principal des Gesandten dem anderen

Staate

Staate seine Gesandtschaft, als solche, bekannt macht und ihn ersucht, dem Gesandten in dem, was er in seines Principals Namen mit ihm verhandeln werde, Glauben beizumessen. 3. Aus dem Verhaltungsbefehle oder Instruction, darinne der Regent seinem Gesandten vorschreibt, wie er bey seiner Gesandtschaft in den Geschäften zu Werke gehen, und was er zu Beförderung der Sache thun solle. Die beiden erstern Urkunden muß der Gesandte dem Volke, an welches er geschickt wird, vorlegen, damit sich selbiges nicht weigere, sich in Unterhandlung mit ihm einzulassen. Die Instruction aber, geht den Gesandten allein an, und nach der Gerechtigkeit, wenn sonst alles gleich ist, kann er nicht gezwungen werden dieselbige vorzuzeigen.

Seine Rechte sind 1. seine Exterritorialität, oder seine Unabhängigkeit in Ansehung aller ihn und alle seine Glieder betreffenden bürgerlichen Angelegenheiten, von der Oberherrschaft desjenigen Staats, an welchen er ist geschickt worden, weswegen er in Civilsachen nicht unter der Gerichtsbarkeit desselben steht. Denn er repräsentirt seinen Souverain und dieser das ganze unabhängige Volk. So wenig nun dieses den bürgerlichen Gesetzen eines andern Volkes unterworfen seyn kann, eben so wenig kann das Recht der Exterritoritalität seinen Gesandten verweigert werden. 2. Unverletzlichkeit oder Heiligkeit, daß ihm, und seinem Eigenthume, wider seinen Willen, in dem Staate, wo er lebt, von außen keine Gewalt zugefüget werde, sondern ihm überlassen bleibe, alle die Akte, die nach der Gerechtigkeit eine Gewalt über das Seinige erfordern, selbst zu verfügen.

Geschmack.

Anthropologie.

Der Geschmack ist derjenige Sinn, durch welchen wir gewisse Eigenschaften der Körper, die man eben deswegen die schmackhaften Theile derselben nennt, empfinden. Die in den Körpern enthaltene Salze ꝛc. werden auf der Zunge aufgelößt mit gewissen Säften vermischt, den Nervenanfängen des Gaumes genähert, wo sie verschiedene Empfindungen erzeugen, die wir Geschmack nennen. Das eigentliche Werkzeug ist nach Le Kat (Traité des sens. à Paris, 1767. 8.) die innere Haut, die die Zunge und den Gaumen umgiebt. Dieselbe erstrecket sich unterwärts bis in den Schlund, oberwärts bis in die Nase, unter dem Nahmen der Schleimhaut. Diese Haut ist mit häufigen Nerven versehen, welche sich, besonders an der Oberflache der Zunge, in viele Wärzchen, die Geschmackskörner, endigen. Zwischen denselben öfnen sich feine Gefäße, die einen Saft absondern, welcher die Zunge befeuchtet, die Geschmackkörner erweicht, und die schmackhaften Stoffe auflöset, welche auf diese Art die Geschmackkörner sehr genau berühren, und einen Eindruck machen, den die Nerven bis zu dem Gehirn fortpflanzen. Das Materielle, oder der Gegenstand des Geschmacks sind die festen Salze, die Schwefel und Dele, die durch den Speichel aufgelößt worden. Die Natur der Bewegung selbst, welche durch die Einwürkung der Speisen erzeuget wird, oder das Formelle des Geschmacks, rührt theils von der Structur des Organs theils von der Beschaffenheit der aufgelößten Theilchen in den Speisen und ihrer Figur her. Den verschiedenen Würkungen auf der Zunge, müssen nun auch verschiedene Empfindungen entsprechen. Einen gewissen Grad der Intensität im Eindruck muß allemal ein gewisser Grad der Lebhaftigkeit in der Empfindung begleis-

gleiten. Man könnte also folgende Grundempfindungen des Geschmacks annehmen, ein saurer Geschmack, ein süßer Geschmack, ein bitterer Geschmack, ein ölichter Geschmack. Das andere sind Vermischungen.

Daß übrigens die Eigenschaften der Körper, die wir durch den Geschmack wahrnehmen keine Grundeigenschaften derselben, sondern nur abgeleitete Eigenschaften sind, ist einleuchtend. Denn es sind nur Würkungen derselben auf einen so eingerichteten Körper, dergestalt, daß sie keinesweges substituiret werden können für dasjenige in den Körpern, was sie als Ursache erzeuget. So ist die Süßigkeit, genau gesprochen nicht in dem Zucker, sondern nur eine Empfindung des Geschmacks. Dasjenige aber in dem Zucker, welches unter gleichen Umständen, diese Empfindung immer zu hervorbringt, ist kein Gegenstand der Empfindung, wir schließen nur sein Daseyn, oder setzen dasselbe voraus, weil seine Erscheinung vorhanden ist.

In den schönen Künsten hat man, wegen der Aehnlichkeit der schnellen Wahrnehmung beym körperlichen Geschmack, das Vermögen das Schöne zu empfinden im allgemeinen Geschmack genannt. Im engern Sinn, ist es die schnelle Wahrnehmung dessen, was in sinnlichen Gegenständen schön oder häßlich ist, unt bezieht sich auf den innern Sinn. S. Sulzer Theorie der schönen Künste und Wissenschaften.) Oder, wie sich Kant ausdrückt, Geschmack ist das Vermögen der ästhetischen Urtheilskraft, allgemein gültig zu wählen. (Anthropologie. S. 186.) Oder, das regulative Beurtheilungsvermögen der Form in Verbindung des Mannigfaltigen in der Einbildungskraft. Ebendaselbst. S. 194.

Geschehen.

S. Begebenheit. 1. B. S. 495.

Geschwindigkeit.

Mathem.

Die Geschwindigkeit ist das Verhältniß zwischen Zeit und Raum der Bewegung. Jede Bewegung erfordert einen gewissen Raum. Ist derselbe in kurzer Zeit groß, so schreibt man dem bewegenden Körper eine große Geschwindigkeit zu; eine kleinere hingegen, wenn der durchlaufene Raum in längerer Zeit klein ist. Es drückt daher das Wort einen relativen Begrif aus. Durchläuft ein Körper in gleichen Zeiten immer gleiche Räume, so ist seine Geschwindigkeit gleichförmig, sonst, ungleichförmig. Die Mathematik lehrt: Geschwindigkeiten verhalten sich wie die Quotienten der Räume durch die Zeiten, wofern man nur den Raum in einem bekannten Maaße, die Zeit aber in Secunden bestimmt, und diejenige Geschwindigkeit = 1 setzt, mit welcher der Raum 1 in einer Secunde Zeit durchlaufen wird. Und wenn nun der Raum = S und die Zeit = T heißt, so kann man jede Geschwindigkeit durch $\frac{S}{T}$ ausdrücken, d. i. Man dividire den durchlaufenen Raum durch die Zeit, so bekommt man die Geschwindigkeit zum Quotienten.

Geselligkeit.

Anthropol.

Unter der Geselligkeit überhaupt wird verstanden die Neigung sich mit Wesen seiner Art zu gewissen Zwecken zu vereinigen. Geschieht diese Vereinigung nach gewissen Regeln des Instikts, so ist es thierische Ge-

Geselligkeit; geschieht dieselbe aber nach Regeln der Vernunft, so ist es die Geselligkeit eines vernünftigen Menschen. Das Thier fühlt einen natürlichen Zug der Annäherung zu Wesen seiner Art, die einerley Gestalt, Sinne und Bewegung mit ihm haben, und dieser vereiniget einige in Heerden oder Haufen, man nennet sie daher auch gesellige Thiere, obgleich der Begrif und Nahme einer Gesellschaft von ihnen nicht gebraucht wird, weil die Annäherung derselben ein bloßes Beysammenseyn nach Regeln des Instincts ist. Nur der Mensch kann sich als ein Vernunftwesen vernünftige Zwecke denken, zu deren Erreichung er die Beyhülfe anderer Menschen braucht; obgleich dadurch nicht geläugnet wird, daß er sich von seiner thierischen Seite betrachtet, sehr oft auch blos nur nach Regeln des Instincts mit andern gesellig verbindet.

Wie ein jedes Wesen seine Kräfte alsdann erst anwendet, wenn es in die Sphäre seiner Würkung gesetzt wird, so muß man dieses auch von dem Menschen sagen. Die Vorsehung hatte die Mittel zur Entwickelung seiner Kräfte und Neigungen ihm auf seinem Weg hingelegt, es kam nur darauf an, daß es ihm ein Bedürfniß wurde, dieselben zu suchen und zu ergreifen. Das erste, was ihm hier in die Augen fallen muste konnte wohl nichts anders seyn, als ein Mensch oder ein Wesen seiner Art; weil von allem Anfange die Menschen dazu bestimmt waren, in Gesellschaft zu leben. *) Hierzu kommt noch der Trieb nach Vollkommen-

*) Cicero im Lälius: A natura potius quam ab imbecillitate orta amicitia est et societas, applications magis animi, cum quodam sensu amandi, quam cogitatione, quantum utilitatis esset habitura.

Marcus Antoninus: ὅτι γαρ προς κοινωνιαν γεγοναμεν παλαι δεδειχται.

menheit, nach Wohlseyn u. s. w. welchen er in einem Zustande, wo er der hülfloseste gewesen seyn würde, nicht befriedigen konnte. Ingleichen der Trieb nach Sicherheit für Leben und Eigenthum, und die Sprache, durch welche er, vermöge des natürlichen Verlangens seine Gedanken mit andern zu communiciren, stark angetrieben wurde, Wesen seiner Art zu suchen, und um die, durch diese Triebe herbeygeführten Bedürfnisse zu befriedigen, sich mit ihnen zu vernünftigen Zwecken zu verbinden. *) Hierzu kann man noch setzen den Haß gegen die lange Weile. Herr Wieland läßt daher seinen Mexikanischen Jüngling in der Einsamkeit lieber mit einem Papagey sprechen, als gar nicht (S. Beiträge zur Geschichte des menschlichen Herzens aus dem Archiv der Natur.) Unterdessen sind die geselligen Neigungen bey einzelnen Menschen so wohl, als bey ganzen Nationen schwächer oder stärker, jemehr Trägheit auf der einen, oder Antrieb zur Thätigkeit auf der andern Seite, durch den Zusammenfluß von tausend zufälligen Dingen bey einer Nation gefunden wird.

Der

*) Seneca L, IIII. de benficiis. XVIII. societas homini dominium dedit omnium animalium, et dominari etiam in mare iussit. Haec morborum impetus arcuit, senectuti adminicula prospexit, solatia contra dolores dedit — Hanc tolle, et unitatem generis humani, qua vita sustinetur scindes.

Cicero de Finibus. C. 14. Moderationis vocis et communionis vis conciliatrix maxime societatis.

Cicero de Legibus. L. 1. C. 9. Orationis vis est conciliatrix humanae maxume societatis. Vergl. De officiis L. 1. c. 16. De nat. Deor. L. II. cp. 59. Quintilian. Institut. L. II. C. 16. Alexand. Aphrod. περι ψυχης 155. Sanctii Minorua I.. 1. c. 2. p. 15. Plato im Sophisten. 260.

Der Nationalhaß getrennter Völkerschaften, die Treulosigkeit einiger Völker gegen Ankömmlinge und Fremde und der Gebrauch der Waffen gegen dieselben, sind nichts weniger, als ein Beweis, daß der Mensch, wie Home will, eine Zusammensetzung von geselligen und ungeselligen Neigungen sey. Es folgt aus seinen angeführten Thatsachen weiter nichts, als daß die geselligen Neigungen durch vorkommende Hindernisse können gehemmt, unterdrückt oder zu einer falschen Richtung gebracht werden. (S. Home Geschichte der Menschheit) und daß sie bereits Erfahrung von Feindseligkeiten müssen gemacht haben.

Die ersten Gesellschaften und Verbindungen, die die Menschen unter sich errichteten, konnten keine andern als solche seyn, die noch in enge Grenzen eingeschränkt waren, und in die sie sich freywillig und aus Zuneigung begaben. Daher die häußliche Gesellschaft, Familien und Stämme. Man findet dieses bey den ältesten Völkern, daß sie in gewisse kleinere Gesellschaften oder Stämme eingetheilt gewesen. Die Form einer solchen Gesellschaft war nach der Zahl und den Neigungen ihrer Glieder, nach ihrer Lage und nach den Gegenständen ihrer Bestrebungen eingerichtet. Der Bestand und das Wohl dieser Gesellschaft muste jedem am Herzen liegen, weil sein eigenes darauf ankam. In der Folge der Zeiten wurden aus diesen kleinern Stämmen größere Reiche und Staaten, welche Veränderung nicht sowohl einem Triebe nach ausgebreitetern Gesellschaften, als vielmehr der Furcht für Mächtigern und den Eroberungen, wo durch mehrere Geschlechter zu einem Volke mit Gewalt zusammengezogen wurden, zuzuschreiben ist. Die Geschichte sagt dieses von den grösten Monarchien.

In den Zeiten da man sich noch nicht überzeuget hatte, daß ein Volk dem andern Gerechtigkeit schuldig sey,

da das Recht noch in den Waffen bestund, sahen getrennte und unabhängige Völkerschaften ihre Nachbaren immer mit andern Augen an, als ihre Mitglieder, sie arbeiteten nicht mit einander zu einem gemeinschaftlichen Zwecke und wurden gleichsam von einem verschiedenen Geiste regiert. Daher sahen sie ihre Nachbaren entweder als solche an, die ihnen bereits geschadet hatten, oder als solche, die bey zunehmender Macht ihnen schaden konnten. Daher kam es daß unabhängige und getrennte Völkerschaften von einander entweder Nebenbuhler oder Feinde waren, und daher der Nationalhaß.

Kleinere Stämme und Gesellschaften, welche entweder aus Zuneigung oder Wahl entstanden waren, konnten ohne bürgerliche Verfassung bestehen. Da der Zweck ihrer Verbindung immer noch in sehr enge Grenzen eingeschränket war und in einer Empfindung des Nutzens oder der Nothwendigkeit bestund, so konnten die Mitglieder ihn beständig vor Augen haben, und eine geringe Achtsamkeit auf ihr Privatinteresse war hinlänglich sie in dieser Vereinigung zu erhalten. Alter und Erfahrung konnten zwar einigen mehr Ansehn gegeben vor den Uebrigen, daß man ihnen mehr Achtung bewies, und die Anführung bey Berathschlagungen überlies, aber kein Recht Gesetze vorzuschreiben. Die Geschichte zeigt uns solche Verfassungen nicht nur bey den ältesten Völkern, sondern auch bey solchen, die jetzo noch vorhanden sind. Die Einwohner von Terra del Fuego schienen nichts von Oberherrschaft zu wissen oder von Unterwürfigkeit. Keiner wurde mehr geehret als der andere, dem ohnerachtet schienen sie in der größten Eintracht und Zufriedenheit mit einander zu leben (S. Cooks Reisen Th. II. S. 13.) Die Brasilianer erkennen unter sich keine Könige und Fürsten, sondern jeder hat mit dem andern gleiches Recht. Wenn einer

un=

unter ihnen beleidiget worden ist, so bringt er seine Beschwerden bey ihren Aeltesten an. Diese haben zwar im eigentlichsten Verstande nichts zu befehlen, aber sie stehen doch wegen ihrer Erfahrung in großem Ansehn unter ihnen. (S. Sitten und Meinungen der Wilden in Amerika. 1. Th. S. 392. Die Caraiben machen ein Volk aus, ohne daß man sagen kann, daß sie eine eigentliche bürgerliche Verfassung haben. Ihr Zusammenhang gründet sich blos darauf, daß sie von einem Stamme sind und eine gemeinschaftliche Sprache reden. Sie stehen unter keinem gemeinschaftlichen Oberhaupte und werden durch keine gemeinschaftlichen Gesetze zusammen gehalten. Jeder Hausvater ist Herr in seinem Hause. Er entscheidet die Streitigkeiten die unter seinen Leuten entstehen und bestraft die Beleidigung nach Gutbefinden. Ueberhaupt verschaft sich ein jeder selbst Recht, so gut er kann und das Recht des Stärksten gilt hier, wie bey allen Wilden. (Eben daselbst.) Nach dem Tacitus (de moribus Germanorum) hatten die Germanier zwar einen Anführer, den sie wählten, wenn sie in den Krieg zogen, der aber nach geendigtem Kriege wieder eine Privatperson war.

Gesellschaftsrecht.

Nat. Recht.

Da das bloße Beysammenseyn mehrerer Menschen ohne einen stillschweigenden oder verabredeten Zweck im eigentlichen Verstande noch keine Gesellschaft genannt werden kann, so können auch daher keine besondern Rechte, weder der Gesellschaft selbst, noch der Glieder entstehen. Im eigentlichen Verstande ist eine Gesellschaft eine Vereinigung mehrerer Personen zu einem gemeinschaft-

schaftlichen Zwecke. In diesem Verstande wird das Wort von Thieren nicht gesagt, daß sie eine Gesellschaft ausmachten, ob sie gleich in Heerden oder Haufen leben. Die Personen, die sich zu einem gemeinschaftlichen Zwecke mit einander verbinden, heißen die Glieder der Gesellschaft, und der Zweck, zu dessen Erreichung sie sich gemeinschaftlich verbunden haben, ist das Hauptaugenmerk, das gemeine Beste, das allgemeine Wohl der Gesellschaft, Salus publica. Bisweilen nimmt man auch das Wort Gesellschaft, für die ganze Masse der gesellschaftlichen Glieder. So spricht man z. B. von den Rechten einer Ordensgesellschaft. Da an und für sich, und wenn übrigens alles gleich ist, niemand gezwungen werden kann, seine Kräfte zu einem bestimmten Zwecke andern darzureichen, so kann eine Gesellschaft nicht anders entstehen, als durch einen Vertrag, sonst lassen sich keine Zwangsrechte denken. Ein solcher Vertrag heißt der Vereinigungsvertrag (pactum unionis.) In demselben muß der Zweck der Gesellschaft, und durch diesen auch die Mittel zu diesem Zwecke bestimmt werden. Durch den Vereinigungsvertrag erhält jedes Mitglied der Gesellschaft ein Recht, das andere zur Beförderung des gemeinen Wohls zu zwingen. Der Inbegrif aller der Gesellschaft zustehenden Rechte, heißt die gesellschaftliche Gewalt, und ihre Ausübung regimen Societatis. Wenn sich dieselben beziehen auf die Glieder der Gesellschaft, so heißt der Inbegrif derselben das einheimische Recht (Jus domesticum immanens), bezieht sich derselbe aber auf Auswärtige, welche keine Glieder dieser Gesellschaft sind, so heißt es das auswärtige Gesellschaftsrecht (jus extraneum, transiens). Rechte, welche gleich bei Einrichtung der Gesellschaft entstehen, und auf den Hauptzweck derselben gehen, sind ursprüngliche, zum Unterschiede von den erworbenen (jura contracta). Wenn der Zweck einer Gesellschaft ein sittlich erlaubter

Zweck

Zweck ist, so ist die Gesellschaft selbst erlaubt, sonst unerlaubt. Wenn alle Mitglieder gleiche Rechte haben, so ist es eine gleiche, sonst eine ungleiche Gesellschaft. Diejenigen Glieder, welche mehrere bestimmte Rechte haben, heißen Oberherrn (Imperantes), die andern aber Unterthanen (Subditi), und die Oberherrschaft selbst ist das Recht, die Handlungen anderer nach Willkühr zu bestimmen, sie kann bald eingeschränkt, bald uneingeschränkt seyn. Der Vertrag, wodurch eine ungleiche Gesellschaft errichtet wird, heißt der Unterwerfungsvertrag (pactum Subjectionis). In Hinsicht der Zeit kann eine Gesellschaft immerwährend, oder auf bestimmte Zeit dauern. Einige theilen die Gesellschaften auch noch ein, in künstliche und natürliche. Die erstern sind unbestimmbar, so unbestimmbar die menschlichen Zwecke sind, welche sie durch eine solche Verbindung zu erreichen trachten. Die natürlichen sind solche, welche Jedermann zu seinen Zwecken machen muß, wozu ihn seine eigene Natur nöthiget. Jedoch müssen nach der Sittenlehre, dergleichen Zwecke so eingerichtet werden, daß sie den sittlichen Einschränkungen unterworfen sind. In einer natürlichen Gesellschaft ist jedes Mitglied auch ohne besondere Verabredung zu den nothwendigen rechtmäßigen Mitteln verpflichtet, ohne welche der natürliche Zweck nicht erreicht werden kann. Und alle Verträge in derselben müssen den Zweck der Gesellschaft entweder positiv, oder zum wenigsten negativ befördern. Gesellschaften, welche in mehrere einzelne können aufgelößt werden, sind zusammengesetzte, sonst einfache, deren Glieder aus einzelnen Personen bestehen. Zu den ersten gehöret die Familien- und Staatsgesellschaft, zu den letztern die eheliche, elterliche und herrische Gesellschaft. Aus der Entstehungsart einer Gesellschaft läßt es sich leicht einsehen, wie sie untergehen oder aufhören kann.

Gesetz.

Critische Philos. Moral und Nat. Recht.

Ein Gesetz drukt eine gewisse Nothwendigkeit aus, nach welcher etwas anderes geschieht. Was dieses für eine Nothwendigkeit sey, bleibt vor der Hand noch ausgesetzt. In dem Verstande sagt man, der Stein fällt nothwendig nach dem Gesetz der Schwere, wenn kein Hinderniß gesetzt wird; der Mensch muß nothwendig die Rechte anderer Menschen respectiren. Hierinne liegt zweierlei. 1) Die Vorstellung dessen, was geschieht oder geschehen muß, dieses ist das Mannigfaltige, die Materie des Gesetzes. 2) Die Vorstellung der Identität und Einförmigkeit des Mannigfaltigen oder der Handlungen, welches das Formelle eines Gesetzes ausmacht. Beides zusammen giebt den Begriff eines Gesetzes überhaupt. Es ist die Vorstellung einer allgemeinen Bedingung oder Regel, wornach ein Mannigfaltiges gleichförmig gesetzt werden muß. Z. B. die Körper sind das Mannigfaltige, ihr Verticalfall ist die Bedingung wornach sie sich gleichförmig richten müssen.

Man theilet sie ein in Verstandesgesetze, welche zugleich Naturgesetze sind, und zwar entweder reine, Grundsätze des reinen Verstandes, oder empirische, und in Gesetze der Vernunft, entweder der speculativen, oder der praktischen. Jene heißen transcendentale Naturgesetze, diese, Gesetze der Freiheit, welche theils pragmatische, theils reine praktische oder moralische Gesetze im engsten Sinn genannt werden. Wir wollen von jedem besonders reden.

a. Gesetze, reine, des Verstandes, Naturgesetze.

Es ist in der critischen Philosophie ein Satz von Wichtigkeit, daß der Verstand der Quell der Gesetze der Natur sey. Man kann diesen Satz nicht verstehen, und noch weniger beweisen, wenn man nicht voraussetzt, welches zum Glück von Niemanden mehr bestritten wird, daß die Natur für uns zwar kein bloser Schein, aber auch weiter nichts als Erscheinung sey. (S. Erscheinung). Diese Erscheinungen liefert uns die Sinnlichkeit den Formen ihrer Anschauungen gemäs, als nach welchen die Erscheinungen in der Sinnenwelt im Raume und in der Zeit angeschauet werden. (S. den Art. Aesthetik, transcendentale). Der Verstand sucht nun die Regel aufzufinden, unter der die Erscheinungen stehen, weswegen derselbe auch das Vermögen der Regeln genannt wird. In wiefern nun diese Regeln mit der Erkenntniß der Gegenstände nothwendig verknüpft, d. i. objectiv sind, heißen sie Gesetze. Einige dieser Gesetze werden zwar aus der Erfahrung geschöpft; allein sie sind nicht die höchsten oder letzten, sondern nur Subsumtionen unter den höchsten und besondere Bestimmungen derselben, sie können niemals machen, daß die Erscheinungen für uns eine gesetzliche Form annehmen. Man halte z. B. einem verstandlosen Geschöpfe eine Uhr vors Gesicht, es wird und kann dasselbe weiter gar nichts wahrnehmen, als die einzelnen Erscheinungen, der Räder und ihre Bewegung. Der mit Verstand begabte Mensch sieht dieses, als sinnliches Geschöpf auch; aber über dies noch etwas mehr, nämlich, daß durch das Eingreifen des einen in das andere die Bewegung des Ganzen bestimmt wird, und sein Verstand läßt nun das empirische Mannigfaltige fallen, und erhebt sich bis zu den Ge-

setzen des Mechanismus und erklärt nun jene Erscheinungen aus diesen Gesetzen. Aber nun fragt sich es: wie sind denn die Gesetze des Mechanismus überhaupt möglich? Hier kann ihm die Erfahrung weiter keine Auskunft geben. Er muß in sich selbst zurück, ob nicht vielleicht in dem Innern seines Verstandes ein noch höheres Gesetz anzutreffen sey, z. B. das, der Caussalität, unter welches er alles übrige subsumiren und demselben gemäß bestimmen könne. Ein solches würde alsdann rein a priori, aller Erfahrung vorher gehen, und sie selbst allererst möglich machen. Durch dergleichen Gesetze nun, die in der Natur des Verstandes selbst gegründet sind, wird die nothwendige Ordnung und Verknüpfung der Erscheinungen, oder dessen was geschehen muß bestimmt. Auf der einen Seite sind es Verstandesgesetze, z. B. das Gesetz der Caussalität: daß alles, was anhebt zu seyn, etwas anderes voraussetzt, wornach es nach einer Regel erfolgt; weil sie aber, außer dem, daß sie aus dem Verstande kommen, auch noch denen Erscheinungen ihre gesetzmäßige Verknüpfung vorschreiben, so werden sie in dieser Hinsicht auch Naturgesetze genannt. Sie heißen aber eben darum, weil sie nicht aus der Erfahrung, sondern aus dem Verstande kommen, reine Naturgesetze a priori. Denn die Erfahrung allein könnte ihnen keine Allgemeinheit und Nothwendigkeit geben. (Um dieses vollkommen zu verstehen muß man vergleichen die Artikel, Affinität, Apprehension 1. B. S. 200, 343. Solcher Gesetze oder vielmehr Grundsätze des reinen Verstandes giebt es nun nach der Critik der reinen Vernunft viererlei Arten. S. 161. ff.

1) Axiomenen der Anschauung: Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Grössen. (Vergl. 1. B. S. 447.

2) An-

2) Anticipationen der Wahrnehmungen, deren Grundsatz dieser ist: In allen Erscheinungen hat die Empfindung und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht, eine intensive Größe d. i. einen Grad. (Vergl. 1. B. S. 308. ff. Art. Anticipation).

3. Analogien der Erfahrung, ihr allgemeiner Grundsatz ist: Alle Erscheinungen stehen ihrem Daseyn nach, a priori unter Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses unter einander in der Zeit. (Vergl. 1. B. S. 245. Analogie.)

4. Postulate des empirischen Denkens:
   a) Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinstimmt ist möglich.
   b) Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung zusammenhängt, ist wirklich.
   c) Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist nothwendig.

Von diesen Grundsätzen des reinen Verstandes sind die empirischen verschieden. Sie sind von der Erfahrung entlehnt, und sind nur nähere Anwendungen und Bestimmungen der reinen.

Wollte man über jene ersten Grundsätze des reinen Verstandes hinaus philosophiren, so würde das heißen, außer seinem Verstande philosophiren wollen, wo nichts als Chimären zu erwarten sind. Von ihnen herab aber ist eine Erklärung der Natur möglich und gewiß.

b. Gesetze der Vernunft.

Die Gesetze der Vernunft sind entweder Gesetze der speculativen, oder der praktischen Vernunft. Jene heißen in der critischen Philosophie transcen-

den-

dentale Naturgesetze. Es sind nothwendige Regeln, die auf höchste Vollkommenheit der Naturerkenntniß abzielen. Kant hat ihre Zahl durch folgende Principien bestimmt. Princip der Homogenität, der Specification, und der Continuität der Formen.

Es wird hier als bekannt angenommen, daß die Vernunft eine Tendenz nach systematischer Einheit aller Erkenntnisse des Verstandes bei sich führe. Der Verstand an sich kann diese Einheit nicht zu Stande bringen. Dieser Gebrauch der Vernunft, alles auf Einheit zurück zu führen, heißt der hypothetische Vernunftgebrauch; weil das Allgemeine oder die Einheit, zu der sich alles hinneigen soll, nur problematisch, als Idee angenommen wird, als wodurch der speculative Gebrauch der Vernunft nur angewiesen und regulirt werden soll, so weit als es möglich ist, Einheit in die besondere Erkenntniß zu bringen. So vereinigen wir z. B. oder versuchen es zum wenigsten, alle Begriffe unter ein höchstes Geschlecht zu bringen, und stellen so dann dieses an die Spitze aller Begriffe, oder leiten die mannigfaltigen Würkungen einer Sache aus einer einzigen Grundkraft derselben her, oder suchen in Systemen alles aus einem einzigen Grundsatze zu erklären. Man behauptet dadurch nicht, daß eine solche Einheit in der That angetroffen werde; sondern daß man sie zu Gunsten der Vernunft suchen, und auf solche Weise, wo es sich thun läßt, systematische Einheit ins Erkenntniß bringen möge. Bis hieher ist es weiter nichts, als ein logisches Princip, um dem Verstande durch Ideen fortzuhelfen, wo er allein nicht zu Regeln hinlangen will, und seinen Regeln Einhelligkeit zu verschaffen. Daraus würde aber weiter nichts folgen, als eine subjective Nothwendigkeit, als Methode. Es muß daher diesem logischen Princip ein transcendentaler Grundsatz

zum

zum Grunde liegen; weil man sonst nicht gewiß seyn könnte, ob eine solche Einheit, objectiv in der Natur selbst angetroffen werde, und das bloße Interesse der Vernunft an der Einhelligkeit ihrer Principien, kann die Natur diesen Principien eigenmächtig nicht unterwerfen. Es lassen sich daher aus der logischen Function des Verstandes folgende Principien der Vernunft ableiten.

1) Ein Princip der Gleichartigkeit des Mannigfaltigen unter höhern Gattungen, welches das Gesetz der Homogenität genannt wird. Dasselbe gebietet ein stufenartiges Aufsteigen zu immer höhern Gattungen.

2) Der Grundsatz der Varietät des Gleichartigen unter niedern Arten, welches das Gesetz der Specification genannt wird.

Das Gesetz der Homogenität postulirt, wenn es auf Natur angewendet werden soll, in dem Mannigfaltigen einer möglichen Erfahrung Gleichartigkeit, weil ohne dieselbe keine empirischen Begriffe, mithin keine Erfahrung möglich wäre.

Das Gesetz der Specification verlangt, daß der Verstand auf die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Dinge, ohnerachtet ihrer Uebereinstimmung unter ein und derselben Gattung, reflectiren soll. Und wenn das Gesetz der Homogenität verlangt; entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda; so sagt das Gesetz der Specification: entium varietates non temere sunt minuendae. Aus beiden zusammen entspringen folgende Grundsätze:

a) Non datur vacuum formarum, d. i. es giebt nicht ursprüngliche verschiedene erste Gattungen, sondern alle Gattungen sind nur Abtheilungen einer einzigen obersten und allgemeinen Gattung.

b) Datur

b) Datur continuum formarum, d. i. alle Verschiedenheiten der Arten gränzen an einander, und erlauben keinen Uebergang zu einander durch einen Sprung, oder es giebt keine Arten oder Unterarten, die einander die nächsten wären, sondern es sind noch immer Zwischenarten möglich.

Es kann das Gesetz der Specification eben so wenig, als jenes der Homogenität, von der Erfahrung entlehnet seyn. Denn die empirische Specification bleibt in der Unterscheidung des Mannigfaltigen bald stehen, und sehr viele Unterarten offenbaren sich nicht einmal den Sinnen. Folglich muß ein transcendentales Gesetz der Vernunft sie beständig anweisen, solche zu suchen und sie immer zu vermuthen. Unter dessen bleibt die Continuität der Formen eine bloße Idee, von welcher in der Erfahrung ein congruirender Gegenstand gar nicht aufgewiesen werden kann. Es setzt also das logische Gesetz des continui Specierum ein transcendentales, (lex continui in natura) voraus.

3) Das Gesetz der Affinität aller Begriffe, welches das Gesetz der Continuität der Formen genannt wird. Dieses vollendet den systematischen Zusammenhang in der Idee, nach dem man so wohl zu immer höhern Gattungen bis zu der höchsten hinauf, als auch von da bis zu den niedrigsten hinabsteiget. Diese Grundsätze erkennen die Sparsamkeit der Natur in ihren Grundursachen, und die Mannigfaltigkeit ihrer Würkungen für vernunftmäßig und der Natur angemessen. Sie sind also nicht bloße logische Handgriffe der Methode, sondern haben auch objective Realität. (Kant Critik d. r. V. S. 642 — 668.)

Die

Die Gesetze der practischen Vernunft.

Die eigentlichen moralischen Gesetze sind solche, die auf die Vollkommenheiten des Willens und der Handlungen gehn. Man kann sie erklären durch solche, deren Würksamkeit blos durch Vorstellung derselben möglich ist: Oder mit Grotius für Regeln moralischer Handlungen, deren Verbindlichkeit auf das geht, was Recht ist. (Jus B. et P. L. 1. C. 1. 9. 9.) oder überhaupt für Sätze, welche eine Verbindlichkeit d. i. moralische Nöthigung ausdrücken. Sie werden daher genannt Gesetze der Freiheit, praktische Gesetze. Man unterscheidet in ihnen Materie und Form. Jene ist das Object, das begehret wird, diese ist die Art und Weise wie es begehret wird. Die Form ist durch die Vernunft selbst bestimmt, und ist daher allgemein und unbedingt nothwendig, sie kann von der Vernunft gar nicht getrennet werden, und gilt für alle vernünftige Wesen überhaupt. Denn die Beurtheilung, ob etwas durchaus, zu allen Zeiten und unter allen Umständen nützlich, gut und begehrungswerth sey, gehört ganz allein für die Vernunft. Diese giebt daher auch Gesetze, welche Imperativen, d. i. objective Gesetze der Freiheit seyn, und welche sagen was geschehen soll, ob es gleich vielleicht nicht geschieht. Dadurch unterscheiden sie sich von Naturgesetzen, die nur von dem handeln was geschieht, und immer beobachtet werden muß. Bei jenen ist die Nothwendigkeit eine moralische; bei diesen, eine physikalische. Die moralische würkt auf den Willen und bestimmt ihn durch Bewegungsgründe. Die physikalische läßt keine Möglichkeit des Gegentheils übrig, und würkt durch Naturursachen. Man möchte zwar sagen, wenn die moralischen Gesetze unbedingt nothwendig sind, so müssen sie auch nothwendiger Weise beobachtet werden, folglich ist bei ihnen das Gegentheil zu

thun nicht möglich, welches dem Begriffe eines moralischen Gesetzes widerspricht. Allein die unbedingte Nothwendigkeit bezieht sich nicht auf die Materie des Gesetzes, sondern auf die Form desselben, daß nämlich dieselbe nicht etwa von dem niedern Begehrungsvermögen des Menschen vorgeschrieben, oder aus der Erfahrung geschöpft, sondern wesentlich aus der Vernunft, als solcher, und also nicht aus einer empirischen Quelle geschöpft sey. Sie werden daher um ihrer selbstwillen befolgt, und nicht etwa wegen eines andern zu erreichenden Zwecks, zum Unterschiede der Klugheitsregeln oder der sogenannten pragmatischen Gesetze. Diese gebieten nicht absolut, sondern bedingter Weise; unter der Voraussetzung, daß ein Mensch diesen oder jenen empirischen Zweck sich vorgesetzt hat und will, soll er so oder so handeln. Die reinen praktischen Gesetze hingegen nehmen gar keine Rücksicht auf die Frage: Was wird mir dafür? Wenn das wäre, so forderten sie etwas bedingter Weise, und gehörten unter den Titel: facio vt des; sondern wollen um ihrer selbst willen, weil sie absoluter Zweck der Vernunft sind, befolgt seyn. (Vergl. den Artikel, Sittengesetz.) Ihre Nothwendigkeit bezieht sich also auf ihre allgemeingültige Gesetzmäßigkeit und Unverbrüchlichkeit. Die Wissenschaft der Naturgesetze ist Naturlehre; die Wissenschaft der Gesetze der Freiheit heißt Ethik im weitläuftigen Verstande. Der oberste Grundsatz derselben wird von Kant so ausgedrückt: Handle so, wie du wollen kannst, daß deine Handlungsmaxime ein allgemeines Gesetz für die Menschheit werde. S. Sittenlehre.) Ueber den Begriff, Gesetz, sehe man, Schmid. Vers. einer Moralphilosophie. §. 21–28. und Grundriß einer Moralphilos. §. 47–49.

Ein solches praktisches Gesetz ist unterschieden von einer Maxime. Dieses ist eine Bedingung, welche

ein

ein Mensch nur für sich, für seinen Willen (subjectiv) als gültig ansieht. Z. B. sein Ansehn in der Welt zu vergrößern. Ein practisches Gesetz hingegen muß objectiv für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens als gültig erkannt werden. Zwischen einer Maxime und zwischen dem praktischen Gesetze kann in einem Menschen, dessen Wille zugleich von Neigungen, Sinnlichkeit d. i. pathologisch afficirt wird, ein Widerstreit statt finden, so daß die Erfüllung des practischen Gesetzes mit der Forderung seiner Maxime nicht bestehen kann. Practische Gesetze hingegen sind jederzeit Producte der Vernunft und geben Imperative, die durch ein Sollen ausgedrückt werden und bedeuten, daß wenn die Vernunft den Willen gänzlich bestimmete, die Handlung unausbleiblich nach dem Gesetze erfolgen würde. Maximen sind also zwar Grundsätze, aber keine Imperativen. Aber nicht jeder Imperativ ist zu einem Gesetze tauglich. Es giebt hypothetische Imperativen, d. i. solche, welche den Willen nur in Ansehung der begehrten Würkung bestimmen. Diese enthalten nur Vorschriften der Geschicklichkeit. Z. B. unter der Bedingung, daß einer gelehrt werden will, muß er fleißig und ordentlich studiren. Es mögen dieselben wohl practische Vorschriften seyn, aber Gesetze sind sie nicht. In einem Gesetze muß ein Imperativ categorisch gebieten, d. i. den Willen als Willen, ohne alle Hinsicht auf irgend eine Bedingung bestimmen. Von dieser Beschaffenheit ist der angeführte Grundsatz der Sittlichkeit. Aus ihm müssen alle Gesetze, als aus ihrem ersten Quell abgeleitet werden. Man kann ihn mit andern Worten ausdrücken, wie dieses auch von einigen Philosophen geschehen ist, wenn er nur der Sache nach derselbe bleibt. Die nähern Bestimmungen dieses Grundsatzes findet man unter dem Artikel, Pflicht. Wenn nun aber die bloße gesetzgebende Form der Maximen

men allein der zureichende Bestimmungsgrund eines Willens ist; so muß ein solcher Wille gänzlich unabhängig von dem Naturgesetze der Erscheinungen, nämlich dem Gesetze der Caussalität, gedacht werden. Denn die bloße Form des Gesetzes muß lediglich durch die Vernunft vorgestellet werden, und kann kein Gegenstand der Sinne seyn, und mithin nicht zu den Erscheinungen gehören. Was aber selbst nicht Erscheinung ist, das muß als unabhängig von dem Gesetze der Caussalität, als welches Naturgesetz der Erscheinungen ist, gedacht werden. Eine solche Unabhängigkeit nun heißt Freiheit im transcendentalen Verstande. Also muß ein solcher Wille ein freier Wille seyn. So weisen also Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz wechselsweise auf einander zurück. Daß hier nicht etwa eine Art von Cirkel liege, ist in dem Artikel, Freiheit des Willens gezeiget worden.

Gesetze, vollkommene.

Daß der Ausdruck vollkommenes und unvollkommenes Gesetz, (lex perfecta, imperfecta) nicht schicklich gewählt sey, besonders der eines unvollkommenen Gesetzes, sieht ein jeder. Auch würde man dafür eben so unschicklich die Worte, vollständiges, unvollständiges Gesetz brauchen, wegen den Nebenideen die damit verbunden sind. Gleichwohl darf man von dem eingeführten Redegebrauch ohne Noth nicht abgehen. Nach demselben versteht man gewöhnlich unter einem vollkommenen Gesetze ein solches, welches das Recht zu zwingen ertheilet; das Gegentheil ist ein unvollkommenes Gesetz. Diese Begriffe beruhen auf den Begriffen einer vollkommenen und unvollkommenen Verbindlichkeit, welche dem Rechthabenden die Befugniß zu

zwin-

zwingen, und dem andern die Pflicht auflegt, sich dem Zwange nicht zu widersetzen, in gleichen auf den Begriffen der vollkommenen und unvollkommenen Rechte und Pflichten, wovon in den Artikeln, Recht und Pflicht weitläuftiger gehandelt und die Streitigkeiten beurtheilet werden sollen, welche über diese Materie geführt worden sind. Man sehe einstweilen Höpfners Abhandlung: Warum sind die Menschenpflichten entweder vollkommene oder unvollkommene? und welche Pflichten gehören zu der ersten, welche zu der letzten Gattung? Es versteht sich von selbst, daß das Zwangsrecht, welches mit den vollkommenen Gesetzen verbunden ist, mit dem Sittengesetz nicht streite, und daß es in der Willkühr des Berechtigten stehe, Zwang zu brauchen. Nicht alle geben diese gewöhnlichen Begriffe von vollkommenen und unvollkommenen Gesetzen zu, und einige wollen sie nur durch die Gesellschaft allererst entstehen lassen. Dieses gründet sich auf die Verschiedenheit der Begriffe von vollkommenen und unvollkommenen Rechten und Pflichten, wovon am gehörigen Orte. Ganz verschieden sind die Begriffe, welche Ulpian von vollkommenen Gesetzen hatte. Er versteht unter einem vollkommenen Gesetze ein solches, das eine Handlung verbietet und, wenn sie bereits geschehen ist, dieselbe wieder auflöset. Ein unvollkommenes Gesetz aber ist, nach ihm ein solches, das zwar eine Handlung verbietet, aber dieselbe, wenn sie einmal geschehen ist, nicht wieder aufhebt.*) Etwas näher den gewöhnlichen Begriffen drückt sich Pufendorf aus, wenn er sagt: zu einem vollkommenen Gesetze gehört zweierlei, erstlich, daß dasselbe bestimme was zu thun oder zu unterlassen sey,

*) S. Grotius Jus Belli et pacis L. II. C. V. §. 16.

sey, und zweitens, daß es das Uebel bestimme, welches auf die Uebertretung desselben gesetzt ist. *) Er leitet aber die Nothwendigkeit und den Zwang, welcher mit den Gesetzen verbunden ist, von einem Oberherrn oder einem solchen, dem die Aufsicht über die Gesetze aufgetragen ist, her.

Gesetze, natürliche.

In Ansehung der verbindenden Kraft, gründet sich dieselbe entweder auf die Natur der Handlung, oder auf die Willkühr eines vernünftigen Wesens. Im ersten Fall ist das Gesetz ein natürliches, im andern, ein positives. Man darf aber die natürlichen Gesetze, welche insgesamt moralisch sind, nicht mit Natur- oder physikalischen Gesetzen verwechseln. Wenn es natürliche Verbindlichkeit für den Menschen giebt, so muß es auch natürliche Gesetze geben. Das erste aber ist daher klar, weil es einen kategorischen Imperativ der practischen Vernunft giebt (S. Gesetz der practischen Vernunft.) Aus der Vergleichung der Handlung mit dem Grundsatze aller Sittlichkeit muß es jeder Menschen-Vernunft möglich seyn, die Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit einer freien Handlung zu erkennen, ohne dabei die Willkühr eines fremden Gesetzgebers allererst abzuwarten, ja, wenn es keine natürlichen Gesetze gäbe, so würde es überall auch keine positiven geben; indem diese letztern am Ende weiter nichts, als nur nähere Bestimmungen der ersten sind, obgleich ihr Erkenntnißgrund anders woher genommen werden muß. Und was den natürlichen Gesetzen widerspricht, nimmer mehr der Gegenstand eines positiven Gesetzes werden kann, weil, wenn

*) De officio hom. et civis. p. 47. 28.

wenn der Mensch einmal durch die Natur wozu verbunden ist, er durch keine äußerliche Kraft zum Gegentheil verbunden werden kann. Der erste, oder wenn man will, der letzte Grund, aus dem die Realität der natürlichen Gesetze erweißlich ist, ist das Bewußtseyn der nothwendigen Würksamkeit der practischen Vernunft, als wodurch sich der Mensch, bei einigen Nachdenken über seine Handlungen zugleich der Unverbrüchlichkeit dieser Gesetze bewust wird. Diese Unverbrüchlichkeit kann blos von ihrer Form, nicht von der Materie der Gesetze abgeleitet werden. Da aber diese Form ganz allein in der Vernunft, als dem Vermögen der Gesetze, ihren Grund hat, so müssen die natürlichen Gesetze allen und jeden Vernunftwesen gemein, d. i. allgemein seyn. Außer jenem Bewußtsein der nothwendigen Würksamkeit der practischen Vernunft kann weiter nach nichts gefragt werden, welches früher oder eher müste gesetzt werden, weil der Mensch kein anderes Mittel hat, Erkenntnisse dessen, was die Handlungen und Vermögen seines Gemüths angeht, zu erlangen, als sein eigenes Selbstbewustseyn. *) Da nun die Nothwendigkeit einer Handlung wegen eines vorgestellten Gesetzes ein Sollen genannt wird, so kann der Grund der Möglichkeit dieses Sollens bei natürlichen Gesetzen nicht außerhalb der Vernunft gesucht werden, sondern seine Entstehung beruht lediglich auf der Vernunft allein. So gewiß demnach das Bewustsein von der nothwendigen Würksamkeit der practischen Vernunft in dem Menschen ist, so gewiß sind wir auch von dem Daseyn der natürlichen Gesetze. Und hieraus erhellet zugleich der Ursprung derselben,

*) S. Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens. S. 321-345. Fichte Versuch einer Kritik aller Offenbahrung. §. 2.

selben, welcher in so fern wohl göttlich genannt werden kann, in wiefern Gott der Urheber der Vernunft ist.

Hiermit ist zum Theil schon die Frage beantwortet: Ob es ein natürlich Recht gebe? Siehe den Artikel, Naturrecht.

Die positiven Gesetze sind entweder göttliche oder menschliche, nachdem ihre verbindende Kraft entweder von der göttlichen oder menschlichen Willkühr abhangt. Bei den erstern hat man die Frage aufgeworfen: Ob es allgemeine positive göttliche Gesetze gebe? d. i. solche, die alle Menschen verpflichten. So haben einige z. B. das Gesetz vom verbotenen Baume für ein solches allgemeines positives göttliches Gesetz angesehen. Um diese Frage zu beantworten, muß man das Materiale von dem Formale des Gesetzes unterscheiden. Dem Materiellen nach müssen alle positive Gesetze natürliche Gesetze seyn. Denn es kann keine positive Gesetzgebung machen, daß das, was seiner Natur nach gut ist, bös, und was seiner Natur nach bös ist, gut seyn sollte. Alle positive Gesetze, wenn sie wahr seyn sollen, sind also ihrem Materiellen nach nur Bekanntmachungen der natürlichen Gesetze. Und bei solchen Handlungen, die die Natur dem Menschen frei gelassen hat, kann auch keine positive Gesetzgebung etwas ändern. Denn dies würde heißen, dasjenige, was der Urheber der Natur, oder Gott dem Menschen erlaubt hat, für unerlaubt erklären, und die jedem Menschen von Gott ertheilten Rechte aufheben. Wenn dieses überhaupt wahr ist, so kann es auch keine allgemeinen positiven göttlichen Gesetze geben. Hat Gott etwas geboten, oder verboten, so muß es gewiß schon seiner Natur nach gut oder bös seyn. Er würde sonst den Grund eines solchen Gesetzes blos aus sich (subjective) genommen haben, welches mit dem Gesetze eines weisen Gesetzgebers streitet, als welcher durch seine Gesetze

nur

nur das Wohl seiner Unterthanen, und also objectiv (ex ratione objectiva) bezwecket. Für Menschen, welche wegen der Eingeschränktheit ihres Verstandes, so tief in die Natur der Dinge nicht eindringen können, kann es wohl bisweilen das Ansehen haben, als habe Gott aus blosen subjectiven Gründen etwas geboten, oder verboten, so wie etwa ein Vater seinem Kinde etwas schlechthin verbietet, ohne den Grund beizufügen, welchen zu begreifen das Kind doch nicht im Stande seyn würde, obgleich der Vater gar wohl weiß, daß das Beste des Kindes dadurch bezwecket wird. An sich aber, und in Hinsicht des göttlichen Willens, muß es stets in der Natur der Sache, und nicht im blosen Willkühr gegründet seyn. Gott macht dem Menschen nur das bekannt, was schon nach Naturgesetzen erkannt werden könnte, wenn der Verstand des Menschen hinreichend wäre überall tief genug einzudringen. Wollte man also das Gesetz vom verbotenen Baume buchstäblich nehmen, welches doch heutiges Tages kein gründlicher Ausleger mehr so versteht, so würde man, dem obigen zufolge sagen müssen, daß es Gott darum untersagt habe, weil, wenn die ersten Menschen weise genug gewesen wären, sie sich selbst, durch ihre Vernunft dieses Gesetz auferlegt haben würden.

Was aber das Formelle positiver Gesetze betrifft, so können solche Folgen mit gewissen Handlungen verknüpft werden, wodurch die den Absichten der Natur gemäs würkende Vernunft in ihrer obligatorischen Kraft erhöhet, oder für die Menschheit würksamer gemacht werden, obgleich die Gesetze an sich keine andern als natürliche sind. Z. B. wer Menschenblut vergießet, des Blut soll wieder vergossen werden.

Hieraus kann man beurtheilen, was von dem natürlichen und willkührlichen Rechte des Grotius zu halten sey,*) von welchem letztern er glaubte, daß es allen Menschen vorgeschrieben sey. Velthem verwarf zwar diese Eintheilung des Grotii, behauptet aber gleichwohl, daß das dritte Gebot im Decalogus auf keinem natürlichen Grunde beruhe**). Henniges nannte jus voluntarium vniuersale des Grotius, jus divinum positiuum vniuersale,***) welche Eintheilung hernach Thomasius beibehalten hat. Ihm folgte Buddeus in elementis philos. practicae, mit einiger Veränderung, und Titius in observat. ad Pufendorff. de Officio hom. et ciuis. In der Folge aber änderte Thomasius seine Gedanken, und hielt das, was er sonst leges positivas vniversales genennet hatte für Schlüsse aus den principiis des decori und honesti. S. Fundamenta juris nat. et gent. und Observat. Select. tom. VI. n. 27. Deswegen vertheidigte Glafey in dem Vernunft- und Völkerrechte wiederum die allgemeinen willkührlichen Gesetze gegen den Thomasius. Auch Buddeus änderte seine Meinung, weil, wie er selbst gesteht, die Promulgation solcher willkührlichen allgemeinen Gesetze, ohne welche doch ihre Verbindlichkeit nicht statt finden könne, nicht gezeiget werden könne.

Endlich stellte man gewisse Kennzeichen auf, aus welchen man zu bestimmen suchte, ob? und welche Gesetze Gottes allgemein positive Gesetze wären. Nämlich 1) Wenn ein Gesetz vor der Anordnung des levitischen Gottesdienstes gegeben worden. 2) Wenn es zu Adams

und

*) De Jure B. et P. L. 1. C. 1. §. 15.

**) Introduct. ad Grot. p. 70.

***) Observat. in Grot. proleg. p. 4.

und Noah Zeiten publicirten worden. 3. Wenn seine Absicht sey, das Andenken einer Geschichte zu erhalten, woran dem ganzen menschlichen Geschlechte gelegen sey. 4. Wenn es dem ganzen menschlichen Geschlechte heilsam sey. 5. Wenn es durch die Vernunft könne bewiesen werden. 6. Wenn es im N. T. wiederholet worden *). Allein alle diese Kennzeichen sind theils falsch, theils unzulänglich.

Ich führe dieses nur um der Geschichte willen an, die jedem Sachkundigen nicht unbekannt ist. Heutzutage wird ohnehin Niemand mehr, der mit der Critik der alten ebräischen Urkunden bekannt, und überzeugt ist, daß alle darinne enthaltene Gesetze, als Sinaitische oder Mosaische Gesetze ihre Endschaft erreicht haben, dergleichen positive allgemeine Gesetze annehmen.

Gesetze, permissive.

Unter einem permissiv Gesetze versteht man ein solches, welches bestimmt, daß eine Handlung dem Gutbefinden, eines Andern überlassen sey und derselbe von Andern nicht daran gehindert werden solle. So wünschte z. B. ein Zeichenmeister, Professor genannt zu werden, und hielt deswegen bey dem Landesherrn an, welcher ihm den Bescheid gab: „Wir können es geschehen lassen, daß er von seinen Scholaren Professor genannt werde.“ Man hat aber aus Irrthum die permissiv Gesetze unter die eigentlichen Gesetze gerechnet. Sie sind keine Gesetze; weil das Wesen eines Gesetzes darinne besteht, daß es dem Andern wozu verbinde, die Obli-

*) Leß theol. Moral. S. 50. ff.

gation aber hier gänzlich mangelt *). Es hat zwar unter den Neuern Schlettwein dieselben wieder in Schutz nehmen wollen, und behauptet sie gehörten unter die Verbotsgesetze, weil sie jedem andern, der unter den Obern steht, welcher etwas zu thun, oder zu lassen bewilliget, ein Verbot wären, den, der die Bewilliguug erhalten hat, darinne nicht zu stöhren. Es sey also nicht der geringste Widerspruch in der richtigen Idee des Permissiv-Gesetzes **). Allein es ist falsch; daß ein solches Gesetz ein Verbotsgesetz sey; denn es ist den Andern als solches nicht promulgirt, folglich fehlt die Verbindlichkeit des Andern und es kann daher dieser erst abwarten, ob jener seine vorgebliche Erlaubniß beweisen kann. 2. Ist auch für den, der die Permission erhalten hat keine Verbindlichkeit vorhanden, weil eine bloße Erlaubniß noch keine moralische Nöthigung ist.

Gesetzmäßigkeit.

Moral und Naturrecht.

Wir haben schon mehrmalen erinnert, daß dasjenige, was durch die freie Handlung gewürkt werden soll, nach dem Sittengesetz, die Materie des Sittengesetzes genannt wird; die Form aber, wenn die Vorstellung des Sittengesetzes die Ursache der Handlung ist. Die Uebereinstimmung einer freien Handlung mit dem Sittengesetze der Materie nach heißt Gesetzmäßigkeit, Legalität. Der Form nach, Moralität

*) S. Grotius Jus B. et P. L. 1. C. 1. §. Pufendorf Jus Nat. et Gent. L. 1. C. 6. §. 16. Thomasius in Observat. Hal. T. 6.

**) S. Rechte der Menschheit. §. 24.

lität im engern Sinn, oder moralische Güte. Das Gegentheil ist Illegalität oder Gesetzwidrigkeit und Unmoralität. Von der Moralität läßt sich wohl immer auf Legalität, aber nicht umgekehrt schließen. (Man vergleiche den Artikel Autonomie. 1. B. S. 429 und den Art. Bestimmung des Menschen. 1. B. S 578. 579.) Es kommt nemlich bey moralischen Handlungen nicht blos auf die Frage an: Was thut der Mensch? sondern hauptsächlich auf die Frage: Wie er es thut? Ob er es aus Antrieben eines reinen Willens, blos um der Forderung des Sittengesetzes willen thut, ohne seine Neigungen um Rath zu fragen, oder andere Betrachtungen dabey gelten zu lassen. Nur eine solche Handlung ist im engern Verstande sittlich gut oder moralisch. Da nun dieses der Mensch von sich allein nur wissen kann, ob er aus gebesserten Antrieben seiner Natur, d. i. aus ganz reinem Willen gehandelt hat: so ist die Moralität in engerer Bedeutung nur Gegenstand der Sittenlehre, die Legalität aber, Gegenstand des natürlichen Rechts. Das will sagen, man fragt im Naturrecht nicht nach der Ueberzeugung, welche ein anderer von seiner Verbindlichkeit zu einer Handlung hat; sondern es kommt nur das Verhältniß der Handlung an sich, zu dem von dem Rechthabenden anerkannten Sittengesetze, in Betrachtung. Man muß daher den Begriff der Moralität im weiterm Verstande, wo man im natürlichen Rechte wohl auch von den Stufen der Moralität spricht, nicht verwechseln mit Moralität im engern Sinn, oder mit der moralischen Güte. Auf gleiche Weise fragt der Staat bey der Beobachtung seiner Gesetze nicht, mit welcher Gesinnung der Unterthan sie befolget, sondern sagt gleichsam nur: thut das, was ihr sollt, und denkt von meinen Gesetzen, was ihr wollt, welches mit dem gleich ist: de internis non judicat Praetor.

Gesicht.

Anthropologie.

Dieses ist derjenige Sinn, durch welchen wir die sichtbaren Gegenstände vermittelst des Lichts wahrnehmen. Wir haben oben bey dem Worte, Auge (1. B. S. 419.) weitläuftig davon gehandelt, und ich darf daher hier mich darauf berufen. Uebrigens verdient hierbey noch verglichen zu werden, was Kant von den fünf Sinnen überhaupt und vom Sehen insbesondere ausgeführt hat (Anthropologie S. 45.)

Gesinnung, moralische.

Moral.

Darunter versteht man eine solche Denkungsart und Handlungsweise, welche mit den Forderungen des moralischen Gesetzes übereinstimmt. Sie heißt rein und lauter, wenn sie blos durch moralische Gründe, im engern Verstande, getrieben wird; unrein und unlauter aber, wenn zugleich unmoralische Gründe mit einfließen. So ist die moralische Gesinnung bey dem Allmosengeben nicht rein, wenn es blos aus natürlicher Mitleidenheit, wo der Mitleidige nur seine eigenen Schmerzen heilet, oder aus Prahlerey geschieht. (S. den vorhergehenden Artikel, Gesetzmäßigkeit). Es können wohl dergleichen unreine Antriebe, zufälliger Weise das Materielle der Tugend hervorbringen; aber das Formelle der Tugend fehlt gänzlich. Daher giebt es in einem moralischen Wesen auch nur so viel wahre Tugend, als seine Gesinnungen moralisch rein und lauter sind.

Gewalt, gesetzgebende.

Nat. Recht.

In einer ungleichen Gesellschaft, d. i. einer solchen, deren Glieder nicht gleiche Rechte haben, gehört das Recht, die Angelegenheiten der Gesellschaft zu besorgen, dem Oberherrn und alle übrige Glieder der Gesellschaft haben, vermöge des Unterwerfungsvertrags (S. den Artikel Gesellschaft) keinen andern gesellschaftlichen Willen und keine andere, gesellschaftliche Kraft, als den Willen und die Kraft des Oberherrn. Diesem kommt es daher auch zu, den Gliedern der Gesellschaft eine solche Richtung zu geben, daß sie durch ihre Handlungen die Ursache von der Beförderung des gemeinschaftlichen Endzwecks der Gesellschaft werden, und die Hindernisse dieses Zwecks zu entfernen. Dieses Recht heißt die anordnende und gesetzgebende Gewalt. In derselben ist begriffen, 1. das Recht, die vollkommenen und unvollkommenen Gesetze zu qualificiren, und fremde Gesetze aufzunehmen. 2. Das Recht die Gesetze auszulegen entweder authentisch, oder durch Approbation der bisher gewöhnlichen Auslegung. 3. Das Recht, Gesetze abzuschaffen. 4. Das Recht, Sachen oder Personen von dem gemeinem Rechte auszunehmen, d. i. Privilegien zu ertheilen *).

*) Man sehe Ziegler de Juribus majestaticis. Tractat. academicus. Viteb. 1673, 1681, 1710. Conring Dissert. de Majestate ejusque juribus Helmst. 1669. Graswinkel de juribus Majestaticis. Hag. 1642. Gundling vom Gewohnheitsrechte. Thomasius de jure consuetudinis et observantiae. Trier de consuetudinibus sine consensu imperantis valentibus. Hofaker de jure consuetudinis secundum doctrin. Juris. Nat. et Romani.

Gewissen.

Moral.

In einem moralischen Reiche ist Belohnung und Strafe nothwendig, vermöge der sittlichen Ordnung, die in demselben herrschen muß, und die Realität des Sittengesetzes, führt selbst den Wunsch nach solcher herbey. In wiefern nun der Mensch die Rechtmäßigkeit seiner Handlungen, d. i. seinen sittlichen Werth oder Unwerth beurtheilt, und die proportionirte Belohnung und Strafe in Ansehung seiner selbst so erwartet, wie es in einem moralischen Reiche seyn muß, so heißt dieses Urtheil das Gewissen. Es faßt also das Gewissen zwey Stücke in sich. Erstlich das Urtheil über die selbsteigene Moralität, und zweitens die mit diesem Urtheile verknüpften Gefühle und der sittlichen Folgen in einem moralischen Reiche. Je nachdem das Urtheil über seine eigenen Handlungen klar, oder dunkel, deutlich oder undeutlich, wahr oder falsch, gewiß oder zweifelhaft ist, ist es auch das Gewissen. Das Urtheil über die Rechtmäßigkeit der Handlung ist ein gutes, das Gegentheil ein böses Gewissen. Geht das Urtheil vor der Handlung selbst voraus, so heißt es das vorhergehende, folgt es aber erst der Handlung nach, so heißt es das nachfolgende Gewissen. Aus dem zweifelhaften Gewissen entspringen die Gewissenscrupel, dieses sind Zweifel über die Rechtmäßigkeit und Unrechtmäßigkeit einer Handlung. Bey dem zweifelhaften Gewissen ist die Regel, die Handlung zu unterlassen, und wenn beide Urtheile wahrscheinlich sind, folgt man dem Erlaubten, wenn übrigens alles gleich ist *). Rechnet sich der Mensch nur sehr grobe Vergehungen zu, so hat er ein weites Gewissen; erstre-

*) Leß theol. Moral.

ſtrecket ſich aber ſein Urtheil auch über die kleinſten moraliſchen Vergehungen, ſo hat er ein enges Gewiſſen. Es heißt peinlich, wenn es ſich leicht gleichgültige Handlungen zur Schuld rechnet. Wenn die Beurtheilung der Handlungen würklich vorhanden iſt, ſo befindet ſich der Menſch in dem Zuſtande des wachenden; wo nicht, in dem Zuſtande des ſchlafenden Gewiſſens. Die Anklagen oder die Vorwürfe des böſen Gewiſſens, ſind Gewiſſensbiſſe.

Gewiſſensfreiheit.

Nat. Recht u. Moral.

Das Recht des Menſchen in Sachen ſeines Gewiſſens ſelbſt zu urtheilen, oder die Unabhängigkeit des Verſtandes von fremden äußerlichen Urſachen in Beurtheilung ſelbſteigener Sittlichkeit, heißt Gewiſſensfreiheit. Das Gegentheil iſt Gewiſſenszwang. Gewiſſensfreiheit darf nicht eingeſchränkt oder genommen werden. Denn urtheilen iſt blos Sache des Verſtand. Dieſes Urtheil kann nur durch Verſtandsgründe gelenket werden. Aeußerliche gewaltſame Mittel ſind keine Verſtandsgründe. Durch ſie läßt ſich das Verhältniß unſeres eigenen Betragens gegen das Sittengeſetz nicht einſehn. Das Gewiſſen zwingen, würde alſo heißen den Verſtand mit Gewalt nöthigen wollen, wie er urtheilen ſolle in Sachen ſeines Gewiſſens. Daß der Menſch bey moraliſch gutem Betragen, Gemüthsruhe und Vergnügen, und bey moraliſch böſen Betragen, innerliche Unruhe und Schmerz empfindet, bringt die Natur ſeines eigenen Gewiſſens mit ſich und es iſt ohnmöglich das Gegentheil durch äußerliche gewaltſame Mittel zu bewürken. Ob nun gleich dieſes Gefühl nicht der Erkenntnißgrund der Sittlichkeit unſerer Handlungen iſt, ſo iſt es doch der innerliche unbeſtechliche Rich-

ter, den die Natur in jedem Menschen aufgestellt hat, welcher über seine Handlungen wachet. Man mag also das Gewissen von Seiten des Verstandsürtheils, oder von Seiten des innerlichen Gefühls der Lust oder Unlust betrachten, so kann es keinem äußerlichen Zwange unterworfen seyn, und wenn man keine Eingriffe in die Rechte der Menschheit thun will, muß jedem dieses Recht ungekränkt und uneingeschränkt gelassen werden. Dazu kommt, daß man bey freien Handlungen die Moralität im engern Sinn, von der Legalität derselben wohl unterscheiden muß. Von der ersten kann sonst Niemand, als der Mensch selbst urtheilen, ob er nämlich aus reinem Willen gehandelt hat, oder nicht. Folglich kann Niemand anders, als er selbst seinen wahren innern moralischen Werth würdigen, als nur allein er selbst. So wahr ist es, daß das Gewissen keiner äußerlichen Gewalt oder Herrschaft unterworfen seyn kann, und daß der Gewissenszwang gegen alle Vernunft, und ein ungerechter, eigenmächtig angemaßter Eingriff in die geheiligten Rechte der Menschheit ist. Denn Gewissenszwang und Herrschaft über die Gewissen ist eins. Der Begriff davon vernichtet sich selbst. Nach demselben soll eine äußerliche Gewalt dem Menschen gebieten können, solche Verrichtungen vorzunehmen, von deren Vernunftmäßigkeit er selbst nicht überzeugt ist *). So kann man z. B. einen Menschen nicht zwingen zu beschwören, daß er künftighin nach mehrern Jahren nichts anders glauben wolle, als

*) Man sehe Bayle commentaire philosophique sur les paroles de Jesus Christ, contrains les d'entrer, aus dem Englischen des Jean Fox de Bruggs. Canterbury 1686. so lautet zwar der Titul; man hält aber dafür, daß Bayle selbst der Verfasser sey. Ziegler de juribus majestat. L. 1. C. 18. Pufendorf de habitu religionis Christ. §. 53.

als was er heute glaubt und für wahr hält. Es begreifet schon der gemeine Verstand das Widersinnige des Gewissenszwanges. Wollte ein Christ den Juden mit Gewalt zwingen, daß er sich müsse taufen lassen, weil er sonst nicht selig werden könne, so würde man dem Juden das nämliche Recht verwilligen müssen, den Christen zu zwingen, daß er sich müsse beschneiden lassen, weil er sonst nicht in das Paradies kommen könne. Die Gleichheit der Menschenrechte ist mithin auch offenbar dagegen. Daher sagt schon Lactantius (Institut. divin. L. V. C. 13.) Quis imponat mihi necessitatem vel colendi quod nolim, vel quod velim, non colendi; ingleichen, nihil est tam voluntarium, quam religio.

Gewißheit.

Logik.

Beifallgeben und Verwerfen sind zwey einfache Aktus des Verstandes, welche erfolgen nach Beschaffenheit der Gründe für, oder wider eine Sache. Ohne alle Gründe kann der Verstand weder Beifall geben, noch verwerfen. Sind die Gründe unüberwindliche und zureichende, d. i. solche, bey welchen sich das Gegentheil gar nicht denken läßt, so ist eine solche Erkenntniß gewiß. Psychologisch betrachtet, kann der Verstand bey der Einsicht in die Evidenz der Gründe nicht gleichgültig

§. 53. Buddeus de concordia religion. Christianae statusque civilis. Grotius de Imperio summar. potestatum circa sacra. Saurin dans les Reflexions sur les droits de la conscience. Peter Jurieu Droits des deux Souverains. Moses Mendelssohn Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum.

tig bleiben, d. i. ob er will Beifall geben oder nicht und kann sich der Evidenz nicht widersetzen. Denn es sind ihm von Natur gewisse Gesetze vorgeschrieben, welche seinen Würkungen zur Regel dienen, dergestalt, daß er in dem Gebrauch seiner Kräfte sich darnach richten muß. Es steht also nicht bey ihm, bey einer Sache, die er aus unüberwindlichen Gründen eingesehen hat, und wovon er überzeugt ist, zu glauben, er sey nicht überzeugt, d. i. er kann sich der Ueberzeugung nicht erwehren. Alsdann aber kann er auch keinen Zweifel in Absicht auf diesen Gegenstand erdulden. Denn wollte er zweifeln, so müßte er, da er überzeugt ist glauben, er sey nicht überzeugt, und so müßten ihm selbst widersprechende Kräfte beiwohnen. Demnach schneidet die Gewißheit alle Gelegenheit zum Zweifel ab. Aber die Gewißheit macht auch, daß der Verstand der Wahrheit beitreten muß, und wenn es auch den Neigungen und Begierden zuwider wäre. Denn die Gesetze, nach welchen sich die Begierden des Menschen richten, sind nicht die nämlichen, nach welchen sich der Verstand richtet. Die Redensart: dieser Gegenstand ist gut, bezeichnet etwas, daß das Begehrungsvermögen lenket, jene: dieser Gegenstand ist wahr, bezeichnet etwas, das den Verstand lenket. Es kann daher seyn, daß ein Streit zwischen den Begierden, und zwischen den Einsichten des Verstandes entstehet; aber so weit können es die Begierden nicht bringen, daß das: es schmeichelt eine erkannte Wahrheit meinen Begierden nicht, ein Grund werden könne, daß sich der Verstand für unüberzeugt halten solle. Demnach haben die Begierden keine Macht, eine Wahrheit in Unwahrheit zu verwandeln, und die Gesetze des Denkens zu verändern, denen der Verstand nothwendiger Weise unterworfen ist. Demnach ist es die besondere Natur der Gewißheit, daß sie den Verstand nothwendiger Weise

zum

zum Beifall bringt und daß derselbe, wie durch eine höhere Macht gelenkt nicht widerstehen kann. Eine solche Erkenntniß erhält ferner über alle Einwürfe, wenn sie nämlich nicht die Gründe und die Art zu schließen entkräften, die Oberhand.

Sind die Erkenntnißgründe nur solche, welche Vermuthung würken, so entsteht Wahrscheinlichkeit, deren höchster Grad moralische Gewißheit genannt wird. Diese vertritt die Stelle der Gewißheit, in Sachen, die ihrer Natur, oder der Natur des menschlichen Verstandes nach keiner absoluten Gewißheit fähig sind (S. Wahrscheinlich.) Eine Erkenntniß, wo Gründe und Gegengründe gleich sind, ist zweifelhaft. (S. Zweifel.) Bey der Ueberzeugung muß man noch unterscheiden die subjective und objective. Jene geht nur auf dies oder jenes Subject, oder was für mich Ueberzeugung hat; diese, was für jedermann Ueberzeugung hat. Nur die letztere nennet Kant Gewißheit (Crit. der r. Vern. S. 822.

Gift im Kriege.

Natur- und Völkerrecht.

Ueber die Frage: Ob Vergiftungen unter kriegführenden Völkern zur Zeit des Krieges nach dem Natur- und Völkerrechte erlaubt, oder nicht erlaubt seyen? giebt es getheilte Meinungen. Einige behaupten mit Coccejus: Vergiftungen aller Art, sind in einem Kriege unerlaubt. Erstlich, weil es kein adäquates, sondern ein abundantes und überflüßiges Mittel ist, den Feind zu entkräften. Ist der Feind verwundet, so ist er genugsam entkräftet; kann aber doch von den Wunden vielfältig geheilet werden. Bey Vergiftungen aber oder bey vergifteten Waffen, ist sein Tod gewiß.

Wenn

Wenn nun der Zweck des Krieges, nämlich die Behauptung des Rechtes und die Herstellung des Friedens durch andere zweckdienlichere Mittel erhalten werden kann: so seyen Vergiftungen überflüßig und folglich nach dem bloßen Natur- und Völkerrechte unerlaubt. Zweitens durch Gift einen Menschen tödten, sey Meuchelmord, weibische Feigheit und nicht Tapferkeit. Bey kriegführenden Mächten aber komme es auf die Tapferkeit der Krieger an. Denn der Krieg sey ein Gottesgericht, wodurch entschieden werden soll, der Streit unabhängiger Völkerschaften, als welche weiter keinen Richter erkennen. Persönliche Tapferkeit müsse also hier den Ausschlag geben, und es sey gottlos sich solcher schädlicher Waffen zu bedienen *). Dazu setzen Andere noch den Grund, daß man die gelindern Zwangsmittel vorziehen müsse.

Dagegen behaupten Andere mit Grotius: In einem gerechten Kriege sind die Vergiftungen des Feindes, nach dem bloßen Natur- und Völkerrechte, weiter unter sogenannten cultivirten Nationen nichts ist bestimmt worden, allerdings erlaubt. — Denn der Krieg verstatte alle öffentlichen und heimlichen Zwangsmittel dem Feinde zu schaden, ihn zu schwächen, sein Recht und den Frieden von ihm zu erzwingen. Kann dieser Zweck durch keine gelindern Mittel, als durch Vergiftung erreicht werden, so müsse dieses demjenigen Volke, welches den gerechten Krieg führet, zur Beurtheilung allein überlassen werden. Nur nach dem positiven Völkerrechte sey es unerlaubt dergleis

*) S. Coccejus in Dissertat. de armis illicitis. §. 17, 20. und unter den Neuern Darjes instit. J. N. et Gent. Schlettwein Rechte d. Menschheit. S. 341. Hufeland Nat. Recht. S. 347.

gleichen Mittel zu gebrauchen, wie Grotius hinzusetzt. Am stärksten hat diese Meinung Glafey verfochten.*) Er sagt: es ist gleich viel an welchen Wunden der Feind stirbt. Sein geschwinder Tod ist besser, als ein verstümmelter Körper, und es muß dem Vertheidiger daran gelegen seyn, daß der Feind auf dem Platze bleibt, weil er sonst die Waffen wieder ergreifen und ihm den Sieg erschweren kann. Um dem Kriege das Grausame zu benehmen, müsse man aus gleichen Gründen das Pulver, alles Schießgewehr, Bomben und Kartetschen unter die unerlaubten Mittel zählen, ja er findet sogar die Vergiftung der Brunnen eben so wenig unerlaubt, als die Abschneidung des Wassers bey einer Belagerung; weil man leicht andere graben, oder die vergifteten wieder reinigen könnte. Die Argumente des Coccejus bewiesen also zu viel, das heiße, gar nichts. Denn nach denselben müsse man alle Waffen wegwerfen und blos mit den Fäusten streiten. Auf persönliche Tapferkeit komme es gar nicht an, weil der Zweck des Krieges nicht darinne bestehe, daß ein Volk seine Tapferkeit beweise. Man führe den Krieg nicht deswegen, daß der Andere uns soll widerstehen können, sondern daß man ihn mürbe mache und zwinge, sich zum Ziele zu legen, welches durch solche Mittel, denen man auf keine Weise widerstehen kann, am besten erhalten wird.

Man muß also einen Unterschied machen, ob man von der Vergiftung im Kriege nach dem, unter den cultivirten europäischen Völkern einmal eingeführten Gebrauche; oder nach dem bloßen Natur = und Völkerrechte spricht. Im ersten Falle ist sie allerdings unerlaubt,

*) Grotius J. B. et P. L. IV. §. 15. Glafey Nat. und Völkerrecht. Kap. III. Ulrich Instit. Jur. nat. §. 632.

laubt, und man zählt dieselbe unter die Grausamkeiten. Im andern Falle kann das natürliche Völkerrecht nicht dafür, daß es ohne Erdichtungen zu machen und ohne Seitenblicke auf gewisse Conventionen zu thun, keine Gründe zur Verwerfung derselben herzugeben vermag.

Herr Hufland behauptet zwar: „Ich darf die Freiheit des Andern durch alle Mittel einschränken, um meine oder eines andern rechtmäßige Freiheit gegen die Verletzung seiner Verbindlichkeit zu erhalten; nur nicht ein vernünftiges Wesen gänzlich vernichten, wenn es nicht zur Erhaltung eines andern vernünftigen Wesens gegen die unrechtmäßige Verletzung des Beleidigers nothwendig ist." Und setzt hinzu:

„So allein ist wohl das unendliche Recht des Kriegs (jus belli infinitum) zu behaupten." Allein es ist dieses etwas zu unbestimmt. Denn wer soll die Einschränkung, „ob es nicht zur Erhaltung eines andern vernünftigen Wesens ꝛc. nothwendig ist" beurtheilen? doch wohl der Rechthabende selbst, wie jeder Mensch im Naturstande. Mithin wird es auch nur auf ihn ankommen, welche Grenzen er seinem Zwangsrechte setzen will, und der Beleidiger, da ihm dieses Recht der Beurtheilung nicht zukommen kann, kann keinen Punkt bestimmen, in welchem der Rechthabende sein Zwangsrecht gegen ihn überschritten hätte. Unveräußerliche Rechte kann er dem Andern freilich nicht nehmen; aber die Pflicht gegen sein Leben ist nur bedingt, Wenn er sich desselben durch keine Verletzung gegen ihn unwürdig gemacht hat, und ob dieses sey, beruht im Kriege abermals auf der Beurtheilung des Rechthabenden.

Man möchte zwar sagen: Es steht das unendliche Recht des Krieges im baaren Widerspruch mit der Sittenlehre der Vernunft. Diese sagt: Behandle jeden

Men-

Menschen als Selbstzweck, als Vernunftwesen und nicht als ein Mittel zu deinen beliebigen Zwecken. Das unendliche Recht des Krieges, als welches eben darinne besteht, daß dem Zwangsrechte des Feindes in dem Gebrauch der Zwangsmittel keine Grenzen gesetzt werden können, läßt jenes Gesetz ganz außer Acht, und erlaubt Gefangene und wehrlose Menschen als bloße Mittel zu gebrauchen, und sich mit jeder beliebigen Art von Waffen zu vertheidigen u. s. w.

Ich antworte, 1. daß das unendliche Recht des Krieges nur auf Seiten desjenigen vertheidiget werden kann, der einen gerechten Krieg führt. Denn wer einen unrechten Krieg führt, handelt schon dadurch ungerecht, daß er eine ungerechte Sache durch Zwang vertheidigen will. 2. Das Gesetz der Sittlichkeit will nur unter der Einschränkung verstanden seyn, so lange der Andere seine Rechte als Vernunftwesen nicht gegen mich aufgiebt. Thut er dieses aber durch zugefügte Beleidigungen, so giebt das natürliche Recht dem Rechthabenden das Recht der Beurtheilung, sowohl seines eigenen Rechtes, als auch der Mittel dasselbe zu vertheidigen, obgleich immer diese seine Beurtheilung unter den Gesetzen der Sittlichkeit steht, die Zwangsmittel nur nach Maasgebung der abzutreibenden Beleidigung abzumessen. Fährt nun der Feind fort, seine Beleidigung ins Unbestimmbare zu treiben, so giebt er dem Rechthabenden selbst das Recht, ins Unbestimmbare seine Vertheidigung fortzusetzen. Man muß nur immer bedenken, daß im Kriege an keine gelinden Mittel der Vertheidigung mehr zu denken ist, er ist selbst schon das Extrem des Zwanges. Jeder Theil bezwecket den Tod und die Niederlage des Andern, der gegen ihn in Waffen steht, weil er nicht voraus sehen kann, ob der andere sich ergeben werde. Durch welches Mittel nun dieses mit dem wenigsten Zeitverlust, zur Beschleunigung des Frie-

dens und Abkürzung eines sonst langwierigen Krieges geschehen kann, kann nur der Rechthabende beurtheilen und kein anderer. In diesem Verstande bestünde denn das unendliche Recht des Krieges darinne, daß kein Anderer die Mittel der Vertheidigung vorschreiben oder einschränken kann. 4. In Collisionsfällen scheinet oft etwas die Grenzen des Zwangs für den bloßen Zuschauer zu überschreiten, d. i. man glaubt oft, daß etwas nicht mit der Sittlichkeit bestehen könne, weil ihm die eigentliche Lage unbekannt war, welches aber bey genauerer Untersuchung nicht ist. Tu si hic esses, aliter sentires. Z. B. In Hungersnoth die Gefangenen entweder dem Feinde wieder zuzuschicken und ihn dadurch zu verstärken, oder sie verhungern zu lassen, oder sie zu tödten, welcher Fall in Egypten in dem französischen Kriege eintrat.

Glaube.

Logik.

Die Gewißheit in der Erkenntniß hat das besondere, daß sie den Beifall des Verstandes erzwingt. (S. Gewißheit.) Wenn wir aber Etwas glauben, so halten wir doch eine Sache auch für wahr, sind uns aber dabey bewußt, daß die Gründe, warum wir etwas für wahr halten, uns nicht zum Beifall nöthigen, und daß das Gegentheil der für wahr gehaltenen Sache immer noch möglich bleibt. Unterdessen muß der Verstand doch immer Gründe sehen, durch welche das Fürwahrhalten erzeuget wird. Wenn diese Gründe nur von der besondern Beschaffenheit des Subjects hergenommen sind, so heißt es Ueberredung. Dieselbe ist ein bloßer Schein, weil der Grund des Urtheils, der blos im Subjekte liegt, für objectiv gehalten wird. So überredet sich ein Kind, daß die Wolken auf Anhöhen

höhen ruheten. Wenn das Fürwahrhalten vor jeden Menschen, wenn er nur Vernunft hat, gültig ist, so ist sein Grund objectiv hinreichend und das Fürwahrhalten heißt alsdann Ueberzeugung. Denn hier ist wenigstens Vermuthung, der Grund der Uebereinstimmung Anderer, werde auf dem Objecte beruhen. Ein Fürwahrhalten aus subjectiv zureichenden, objectiv aber unzureichenden Gründen heißt Glauben. Ein Glaube ohne alle Gründe, heißt blind, und ein Glaube, wo fürs Gegentheil sehr viele Wahrheitsgründe vorhanden sind, ist ein unvernünftiger Glaube.

Die subjectiven Gründe sind ein gewisses Interesse, Absichten, Zwecke. So glaubt z. B. ein Kranker, der Arzt werde ihn gesund machen. Sein subjectiver Grund ist seine Gesundheit, und er hält den Ruf und die Geschicklichkeit des Arztes für ein hinreichendes Mittel zu diesem Zwecke. Ist ein solcher Zweck nothwendig, d. i. ein solcher, zu dem nur eine Bedingung möglich ist, so ist es ein nothwendiger Glaube, wo der Zweck, die sittliche Gesinnung, nothwendig, und die Voraussetzung einer moralischen Welt und eines höchsten Wesens die einzigmögliche zur Erreichung derselben ist. Daß ich, als ein Vernunftwesen dem sittlichen Gesetze Gehorsam leisten muß, ist schlechterdings nothwendig. Dieser Zweck hängt mit allen andern Zwecken zusammen, und hat dadurch practische Gültigkeit, daß ein Gott und eine künftige Welt sey. Ich weiß auch ganz gewiß, daß Niemand andere Bedingungen kenne, die auf dieselbe Einheit der Zwecke unter moralischen Bedingungen führe. Ich bin also sicher, daß diesen Glauben an Gott und an ein künftiges Leben nichts wankend machen könne, weil sonst alle meine sittlichen Grundsätze umgestürzt würden, denen ich doch nicht entsagen kann, ohne in meinen Au-

gen höchst verabscheuungswürdig zu werden. Es kann zwar Niemand sagen: ich weis, daß ein Gott ist, denn dazu gehöret mehr; aber das muß er sagen können ich glaube oder bin moralisch gewiß davon, und so gewiß, daß, so wenig man mir die Grundsätze der Sittlichkeit entreißen kann, die so innig mit jenem Glauben verwebt sind, er mir diesen Glauben werde entreißen können.

Wenn sich die subjectiven Gründe des Fürwahrhaltens auf einen zufälligen Zweck beziehen, wovon aber nur eine Voraussetzung bekannt ist, so heißt es ein zufälliger Glaube, z. B. daß die übrigen Weltkörper bewohnt sind. Dahin gehört der doctrinale Glaube des Daseyns Gottes und des zukünftigen Lebens. Die zweckmäßige Einheit der Natur ist die einzige Bedingung der Anwendung Vernunft auf Natur. Soll diese aber feststehen, so muß ich voraussetzen, daß eine höchste Intelligenz alles nach den weisesten Zwekken so geordnet habe. Aber dieser Glaube ist in strenger Bedeutung dennoch nicht practisch, und wird darum ein bloßer Doctrinalglaube genannt. Er hat auch darum etwas wankendes, weil er auf speculativen Gründen beruht, bey welchen sich oft Schwierigkeiten vorfinden, die ihm wanken machen, welches bey dem moralischen Glauben nicht möglich ist *).

Das Fürwahrhalten einer geschehenen Sache, wegen des Zeugnisses eines Andern ist der historische Glaube, welcher theils aus der Beschaffenheit der Sache, theils aus der Beschaffenheit der Zeugen, ob sie die

*) Crit. d. r. Ver. S. 822. f. 824. 329. 383. 589. 632. 828.

die Wahrheit haben reden können, und haben reden wollen, beurtheilet wird *).

Gleichheit, natürliche.

Nat. Recht.

Die natürliche Gleichheit aller Menschen ist das Verhältniß derselben, vermöge dessen sie alle gleiche ursprüngliche vollkommene Rechte haben. Denn die sittlichen Gesetze sind für alle Menschen gleich, in sofern die Verhältnisse, auf welche sie angewendet werden sollen gleich sind, und das Wesentliche der Menschheit, woraus ihre vollkommenen und angebohrnen Rechte fließen, sind bey allen Menschen, als Menschen gleich. Folglich kann unter ihnen, was diese Rechte betrifft, kein Unterschied gedacht werden. Der Unterschied der Grade an geistiger oder körperlicher Stärke, kann daher einen Menschen nicht berechtigen sich mehrere ursprüngliche Rechte über den Andern anzumaßen. Daher kann es im ursprünglichen Stande auch keine Vorrechte und keinen Rang geben **).

Glück-

*) S. unter vielen andern vorzüglich Humfred Dittons Beweis für die Wahrheit der christlichen Religion.

**) Georg Roeser diss. de aequalitate et inaequalitate hominum. 1705.

Alexand. Gottl. Baumgarten de aequalitate hominum inaequalium naturali. 1744.

Rousseau sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes. Tom. II.

Glückseligkeit.

Moral.

In dem Begriffe der Glückseligkeit, dürfen die beiden Worte, glücklich und glückseelig, nicht mit einander verwechselt werden. Derjenige, so eine reiche Erbschaft thut, oder ein großes Loos gewinnt, mag glücklich seyn; für glückseelig aber ist er allein darum noch nicht zu halten. Das Glück kann der Zufall geben; Glückseligkeit kann erworben werden und setzt gewisse Eigenschaften in dem Subjecte voraus, um deren Willen dasselbe verdienet glückseelig genannt zu werden, welche bei dem, von welchem man sagt, er habe ein großes Glück gemacht, nicht allemal angetroffen werden. Glücklich kann der Mensch auf mehrere Art seyn; glückseelig, kann er es nur auf eine.

Philosophen und Künstler haben sich, jene von der Tugend, und diese von der Schönheit ein Ideal entworfen, indem alle Eigenschaften einer vollendeten Tugend und Schönheit anzutreffen waren. Sie wusten wohl, daß eine vollendete Tugend für Menschen von der Welt ein unstatthafter Wunsch, und daß sie, wenns hoch kommt, nur unvollkommene Schattenrisse derselben seyen. Gleichwohl war jeder Schritt zur Annäherung schon Vollkommenheit. Ich denke, man kann bei der Glückseligkeit auf ähnliche Art verfahren. Man kann sich eine Idee, oder ein vollkommenes Ideal menschlicher Glückseligkeit entwerfen, und die Frage: ob es je einen solchen vollkommenen glückseligen Menschen von der Welt gegeben habe, oder geben könne, vor der Hand ganz unerörtert lassen. Wir werden aber jede Annäherung zu diesem Ideal schon Glückseeligkeit nennen müssen, nämlich in der Maaße, als der einzelne Mensch dasselbe in seinem Zustande realisiret. Um dieses Ideal zu entwerfen, wollen wir die wesentlichen

In-

Ingredienzien eines glückseligen Zustandes eines Menschen erst einzeln bemerken, und zuletzt das Ideal daraus zusammen setzen.

Das blose Leben macht weder die Glückseligkeit, noch das Elend aus; aber es wird vorausgesetzt, wenn der Mensch des einen oder des andern fähig seyn soll. Eine Wahrheit, welche von selbst einleuchtet! Aber das Leben des Menschen beharret, er mag glückselig oder elend seyn. Es macht also Glückseligkeit die Art seines Seyns, d. i. seinen Zustand aus, nicht sowohl eine Beschaffenheit, ob derselbe gleich in gewissen Beschaffenheiten seinen Grund haben kann, und der Streit der Alten, ob Glückseligkeit ein Zustand, oder eine Beschaffenheit des Menschen sey, kommt einem Wortstreite nahe.

In diesem Zustande aber muß sich der Mensch immer wieder finden. Er muß es wissen, daß es sein Zustand ist, und daß die Eigenschaften, um deren willen er sich glückselig nennet, entweder Würkungen seines Geistes, oder, wenn sie ihm von aussen her gekommen, doch seiner freien Bestimmung unterworfen sind. Was ist Reichthum, Ehre, wenn der Mensch sich in ihnen nicht dadurch wieder findet, daß er sie entweder als Würkungen von sich, oder als Mittel betrachten kann, seine Zwecke zu erreichen? Daraus folgt aber, daß es mehr ein innerer, als ein äußerer Zustand ist. Was hindert es, daß wir dieses einen Selbstgenuß oder einen Genuß seiner selbst nennen? Es ist das Wohlbefinden seines Geistes, aus dem Besitze solcher Eigenschaften, wovon er selbst die freie Ursache ist, oder es doch seyn kann.

Allein es läßt sich dieser Satz noch nicht umwenden. Der Thor ist nicht für glückselig zu halten, weil er nichtswürdige Dinge besitzt, sondern für unglücklich, daß er solchen Dingen einen Vorzug giebt. Der Unmä-

mäßige ist nicht für glückselig zu halten, daß er seiner Wünsche theilhaftig worden ist, sondern für unglücklich, daß er die hohen Vergnügungen seiner Vernunft um der niedrigen willen unterbrochen hat. Der Feige ist nicht für glückselig zu halten, daß er der Gefahr entgangen ist, sondern für unglücklich, daß er der Furcht unterworfen ist. Der Boshafte ist nicht für glückselig zu halten, weil er seiner Bosheit befriediget hat, sondern für unglücklich, daß er dieser Leidenschaft fähig gewesen ist. Der Grund hiervon ist, weil sich diese Dinge theils nicht mit der Sittlichkeit vertragen, theils, weil es nicht solche Dinge sind, die den Grund, warum sie wünschenswerth sind, in sich selbst haben. Das Materielle der Glückseligkeit besteht also in solchen Gütern die der sittlichen Natur des Menschen angemessen, unberaubbar, dem Zufalle nicht unterworfen und so geignet sind, daß der Mensch mit souverainer Kraft auf eine sittliche Weise darüber schalten und walten kann. Eben darum enthalten sie den Grund in sich selbst. warum sie wünschenswerth sind. Sie sind Güter an sich selbst und ohne Vergleich. In dem Besitz solcher Güter ist das Wohlbefinden eines Geistes das höchste, und kommt einer völligen Befreiung von Schmerz am nächsten. Es ist der Zustand, wovon Gellert sagt:

— — fehlt innere Ruhe nicht,
was fehlet meinem Leben?

Dieses Wohlbefinden ist das Formelle der Glückseligkeit.

Es beziehen sich diese Güter theils auf den Verstand, theils auf den Willen. In Hinsicht des Verstandes ist Wahrheit ein solches Gut; in Hinsicht des Willens, reine sittliche Güte, Wohlwollen, pflichtmäßige Beschäftigungen und Stärke der Seele. Der Mensch ist mehr, oder weniger glückselig, nachdem er sie alle in einem hohen Grade, oder nur einige besitzt. Der Mensch

der

der immer nur Wahrheit sucht und sieht, wird immer sein Bestes suchen, er wird aus der Betrachtung jedes Wesens in der Schöpfung Gottes, und jeder Begebenheit, die in derselben vorgeht, Vergnügen schöpfen. Der Mensch von reiner sittlicher Güte wird aber auch immer sein Bestes wählen. Und jeder, der sein wahres Beste kennt und wählt, wird weder gehindert, noch in seinen Hoffnungen betrogen. Dies ist Glückseligkeit, sagt Epiktet, die Gott den Menschen verliehen hat. *) Der Inbegriff dieser Beschaffenheiten macht das Wohlbefinden, den Zustand einer gesunden Seele aus. Und diejenigen, welche hier stehen bleiben, behaupten eine Glückseligkeit nach dem Sinne der Stoiker.

Aber der Mensch ist nicht blos Geist er ist ein Geist in einen menschlichen und organischen Körper. Er muß wegen inniger Vereinigung mit demselben, auf dieser sublunarischen Welt, an dem Wohl- oder Uebelbefinden desselben nothwendig Antheil nehmen. Ohnmöglich kann der strengste Weise der Stoiker, mit allen seinen persönlichen Eigenschaften, in den glühenden Armen des Phalaris so glückselig seyn, als im Elysium. Das will sagen, mit dem Körper des Menschen sind zugleich alle seine Triebe, alle seine Bedürfnisse da. Sie ringen unaufhörlich nach Befriedigung, und der Mensch hat darüber weiter keine Gewalt, als nur diese, daß er sie unter sittlichen Einschränkungen befriedigen kann. Er will nicht allein seyn; sondern er will auch wohl seyn. Und der Zweck der Vereinigung seiner Seele mit diesem seinem Körper ist kein anderer, als dasjenige für sich und fürs Ganze zu werden, was er werden kann. Fehlen ihm die Mittel zu diesem Zwecke, so empfindet er einen

*) Ferguson Moralphilosophie. S. 134.

einen Anblick von Mängeln und Unvollkommenheiten in seinem Zustande. Er ist hingegen wohl und vergnügt, wenn alle seine Bedürfnisse befriediget sind. Darum begehrt er außer den Mitteln zu seiner Subsistenz, noch Gesundheit, Stärke, Kleidung, Bequemlichkeit, Erholungsstunden, und jede Art angemessener Ergötzungen. Alle diese Dinge aber begehrt er nicht an und für sich selbst, sondern blos weil sie ihm Vergnügen verschaffen. Nun gehören zwar alle diese Dinge nicht zu den unberaubbaren Gütern und zu jenen persönlichen Eigenschaften, welche den Grund, warum sie wünschenswerth sind, in sich selbst haben; aber sie gehören doch unter das Nützliche oder Nutzbare, sie sind Bedingungen, ohne welche sein Menschenleben nicht so angenehm ist, als es seyn kann. Sie geben dem Geiste einen größern Würkungskreiß, und erleichtern seine Thätigkeit, und in wie fern der Geist des Menschen dieselben auf eine sittliche Weise sucht und begehrt, und unter sittlichen Einschränkungen gebraucht, schafft er sie zu wahren Gütern um. Hier vereiniget sich wieder das Formelle der Glückseligkeit mit dem Materiellen in Ansehung des äußerlichen Zustandes.

Vorausgesetzt, daß dieses alles seine gute Richtigkeit hat, so wird man es uns auch verwilligen, wenn wir sagen: Glückseligkeit eines Menschen von der Welt, ist der Zustand des Wohlbefindens seines Geistes, aus dem Besitz wahrer, innerer, unberaubbarer persönlicher Vollkommenheiten, verbunden mit den nothwendigen Bedingungen eines äußerlich angenehmen Lebens. Man gebe das letztere einem Lasterhaften im vollen Maase, so wird er doch ein Gegenstand der Verachtung, und man gebe das erstere dem vollkommenen Weisen und tugendhaften Manne, dabei aber ein quaalen- und kummervolles Leben; so wird er ein Gegenstand unseres Bedau-

dauerns seyn. Beides in gehöriger Verbindung macht erst den vollkommenen glückseligen Menschen aus.

Wenn man hierbei nicht außer Acht läßt, daß der Genuß der Annehmlichkeiten des äußerlichen Lebens immer unter der Aufsicht der Sittlichkeit stehen muß; so wird man nicht einwenden, daß derjenige der Glückseligste sey, der sich nicht mehr Bedürfnisse macht, als er Mittel in Händen hat sie zu befriedigen; weil sich dieses sodann von selbst versteht.

Ob nun gleich dieses nur ein Ideal der Glückseligkeit ist, und man nicht leicht einen Sterblichen finden wird, welcher sich einer vollendeten Glückseligkeit rühmen könnte, wie schon das Sprüchwort, Niemand ist vor seinem Tode glückselig (nemo ante obitum beatus) zu erkennen giebt: so ist doch jede Annäherung dazu Glückseligkeit. Ja, um den Menschen in immerwährender Thätigkeit und Betriebsamkeit zu erhalten, sollte er nie das höchste Ziel erreichen, in dessen der ihm angebohrne Glückseligkeitstrieb ihn unaufhörlich reizt eine immer höhere Stufe derselben zu ersteigen.

Und so wäre denn das Formelle der Glückseligkeit der Selbstgenuß, oder das Wohlbefinden und die Gemüthsruhe. Das Materielle hingegen von Seiten des Geistes, Wahrheit und richtige Meinungen, reine sittliche Güte, ernsthafte und pflichtmäßige Beschäftigungen, und Stärke der Seele; von Seiten des Körpers; der Besitz aller derjenigen Dinge, welche in den Händen des Menschen als Mittel anzusehen sind, das Bedürfniß des äußerlichen Wohlseyns, unter Aufsicht der Sittlichkeit zu befriedigen.

In diesem Verstande nahmen die Akademiker das Wort Glückseligkeit, und wenn man ihnen die Gedanken der Stoiker von der einen Seite unterlegt, so wie wir sie erklärt haben: so kann man mit Cicero sagen: Glückseligkeit ist nichts anders, als eine gesun-

de

de Seele verbunden mit einem gesunden Körper (Mens sana in corpore sano). Sie suchten die beiden Extreme der Stoiker und Epikuräer zu vermeiden, und stellten sich in die Mitte. Die Stoiker philosophirten sich außer dem Leibe und suchten Glückseligkeit nur allein in dem Besitz dessen, was allein gut ist, in persönlichen Eigenschaften des Geistes, ohne das Sinnliche mit in Anschlag zu bringen; giengen aber, bei ihren sonst schönen und erhabenen Gedanken, in der Hitze des Streits gegen die Epikuräer zu weit, indem sie behaupteten: Glückseligkeit und Tugend sey ein und dieselbe Sache. Der Begriff von Glückseligkeit, welchen die alte Akademie oder die Platoniker angenommen hatten, war: Secundum naturam vivere. sic affectum, vt optime affici possit, ad naturamque accommodatissime. Civ. de Finibus. L. V. C 9 Die Peripatetiker glaubten ebendasselbe Ἐι δ' οὑτω, το ἀνθρωπινον ἀγαθον ψυχης ἐνεργειαι γενεται κατ' ἀρετην την ἀριστην καὶ τελειοτατην εν — βιω τελειω. d. i. wenn man das zugiebt, so folgt, daß das menschliche Gute oder die Glückseligkeit das Würken der Seele nach der besten und vollkommensten Tugend in einem vollkommenen Leben ist. Ethic. Nicom. L. 1. C. 7. Ein vollkommenes Leben war ihnen ein solches, dem weder in Ansehung seiner Dauer, nach Gesundheit, noch der hinlänglichen Nothdurft von äußern Gütern etwas fehlte. Epikur hingegen blieb am niedrigsten bei der Erde und der thierischen Natur des Menschen stehen. Er hielt nur das für gut, was entweder mittelbar oder unmittelbar sinnliches Vergnügen verschaft, und ob er gleich einen Unterschied unter körperlichen und nichtkörperlichen Vergnügungen macht, so, daß sogar Bayle von ihm sagt: alle andere Philosophen hätten blos das Materielle der Glückseligkeit, Epikur allein habe das Formelle derselben angegeben (Vergnügen); so weiß man doch, daß seine

so-

sogenannten geistigen Vergnügungen, am Ende nur sinnlicher Genuß waren, weil er bey seinem System vom Materialismus nicht frey zusprechen ist. *) Vergl. den Art. Gut.)

Man hat nun darüber gestritten: Ob Glückseeligkeit das höchste Gut und, ob die Beförderung derselben das höchste sittliche Princip seyn könne? Der Trieb nach Glückseeligkeit ist freylich jedem Menschen eingepflanzt d. i. Wunsch glückseelig zu seyn; aber die Vernunft läßt sich durch den bloßen Wunsch nicht bestechen. Die practische Vernunft billigt sie nicht eher, als bis auch die Würdigkeit glücklich zu seyn in dem Subject vorhanden ist, und zwar so daß die moralische Gesinnung, als Bedingung vorausgesetzt werde und den Antheil an Glückseeligkeit, nicht aber umgekehrt, die Aussicht auf Glückseligkeit die moralische Gesinnung zuerst möglich mache. Da nun aber ein moralisches Sinnenwesen, wie der Mensch ist, in keiner Zeit auf einen vollkommen moralisch guten Willen Anspruch machen kann, sondern nur der Annäherung zu demselben fähig ist, so kann es auch nicht dessen Würkung erwarten, und da eine vollkommene Glückseeligkeit eine solche seyn würde, wo alle Bedürfnisse befriediget wären, so ist in keinem Sinnenwesen eine vollkommene Glückseeligkeit mög-

*) S. Gassendi Syntagm. Phil. Epicuri. Tiedemann stoische Philosophie. Hume vier Philosophen. Bayle Diction. Art. Epikur. Laerz VII. 89.

Die Stoiker sagten: Glückseligkeit bestehet in der Losmachung und Entreißung alles dessen, was unsere Ruhe stören kann. Hume sagt: Glückseeligkeit bestehe in der Eitelkeit und Formey setzt sie in dem beständigen Gefühle unseres Fortgangs in der Laufbahn der Besserung. s. seine philos. Moral.

möglich. Denn ein solches Wesen ist in allen Zeitpunkten abhängig von äußern Dingen. Es kann sich also zwar immer dem vollendeten Gute nähern, aber doch dasselbe in keiner Zeit vollkommen erreichen.

Was die zweite Frage betrift, ob die Beförderung der Glückseeligkeit das höchste sittliche Princip sey? so kann dies darum nicht seyn, weil Glückseligkeit ein Zustand ist, der da wechselt, wehrend Menschennatur immer dieselbe bleibt. Aus einem solchen empirischen Princip, können keine allgemeinen und praktisch nothwendigen Gesetze hergeleitet werden, die für alle und jede Vernunftwesen gelten können. Dazu kommt daß die Erfahrung oft widerspricht und ein glückseeliger Zustand nicht nothwendig mit sittlichem Wohlverhalten in der Welt verbunden ist, und was das meiste ist, die Tugend zum Eigennutz herabgewürdiget, zu einem bloßen Mittel gemacht wird, und die Bewegungsgründe zu derselben nur solche sind, wodurch dem Menschen ein vortheilhafterer Tausch angeboten wird, der Gestalt, daß wenn er seinen Vortheil nicht außer Acht lassen wolle, er tugendhaft leben müsse, wodurch die ganze Erhabenheit der Tugend untergraben wird. Ein Princip dieser Art kann nicht absolut, sondern nur hypothetisch gebieten d. i. unter der Bedingung eines glückseeligen Lebens. (S. den Artikel, Eudämonist). Glückseeligkeitslehre und Tugendlehre sind sehr verschiedene Dinge. *)

Gott.

*) Kant Critik d. r. Vernunft. S. 800. Grundlegung zur Methaphys. d. Sitt. S. 23. 46. 47. 42. Crit. 813. Grundlegung S. 2. 90 f.

Gott.

Metaph. und crit. Phil.

Gott wird gedacht als das allervollkommenste, allerrealeste, heiligste, gerechteste und gütigste Wesen, als höchste Intelligenz, als Urwesen, als Weltschöpfer, Weltregierer und Weltrichter. Das Daseyn eines solchen höchsten Wesens ist der Vernunft hohes Bedürfniß und es kann einem Vernunftwesen durchaus nicht gleich seyn, ob ein solches Wesen würklich existire, oder nicht, weil es durch seine Natur auf das Unbedingte getrieben wird. Die Vernunft hat deswegen alle mögliche Wege versucht, sich selbst ein Gnüge zu leisten und sehr verschiedene Beweisarten des Daseyns Gottes geliefert, welche aber nicht alle von gleichem Gewichte und Gehalte sind. Wir wollen daher denjenigen, welchen die practische Vernunft hergiebt, und welcher den Freunden der critischen Philosophie der einzig haltbareste ist, zuerst vortragen und die übrigen nebst ihrer critischen Beurtheilung folgen lassen. Es ist dieses der Beweis aus der praktisch nothwendigen sittlichen Ordnung. Er läßt das Daseyn Gottes, auf das nothwendige Daseyn des sittlichen Gesetzes ankommen; so gewiß das letztere ist, so gewiß muß auch das erstere seyn, weil sonst Sittlichkeit und Tugend bloße Chimären seyn würden. Derselbe ist in seinem ganzen Umfange folgender.

Die Idee, Gott, ist eine Idee von einem übersinnlichen Gegenstande. Die speculative Vernunft kann aber über solche Ideen und deren Realität nichts entscheiden, weil es Ideen übersinnlicher Gegenstände sind, auf welche die Stammbegriffe des Verstandes ihrer Natur nach gar nicht angewendet werden können. (S. Categorie). Wenn aber gewisse nothwendige praktische Grundsätze mit diesen Ideen von übersinnlichen

Gegenständen einen solchen nothwendigen Zusammenhang haben, daß die Wahrheit der erstern, ohne die Realität der letztern gar nicht in Harmonie mit der Vernunft gedacht werden können; so hat die Vernunft einen moralischen Grund, die Realität jener Ideen für wahr zu halten, und ihre Ueberzeugung wird in diesem Falle ein practischer oder moralischer Glaube genannt. Denn es sind jene Ideen in diesem Falle die nothwendigen Bedingungen der absolut nothwendigen practischen Wahrheiten, und die Vernunft müste entweder die absolut-nothwendigen praktischen Wahrheiten theoretisch aufgeben, oder die nothwendigen Bedingungen derselben müssen von ihr als wahr angenommen werden.

Die practische Vernunft nöthiget nun einem jedem Vernunftwesen das moralische Gesetz auf; denn sie ist selbst der Quell dieses Gesetzes. In diesem Gesetze liegt ein hinreichender subjectiver Grund, die Realität einer durchgängigen sittlichen Ordnung anzunehmen und dieselbe zu glauben. Dieselbe besteht darinne, daß alle mögliche und alle würkliche Dinge zu der Sittlichkeit zusammen stimmen; weil Sittlichkeit das Absolute und Unbedingte ist, worauf sich zuletzt alles andere bezieht, um derselben willen da ist und begehret werden muß, sie selbst aber nicht wieder um etwas andern willen gesetzt werden kann. Die Vernunft erwartet also, aus subjectiv-hinreichendem Grunde die Realisirung einer sittlichen Ordnung, eines moralischen Reiches, in welchem alles nach sittlichen Gesetzen geht und durch dieselben bestimmt wird. Sittliche Ordnung und höchstes Gut ist Eins. Es besteht dasselbe in der proportionirten, angemessenen Verknüpfung des moralischen und physischen Guten (des Guten und Angenehmen.) Oder kürzer, in einer der Tugend angemessenen Glückseeligkeit. Dieses muß der nothwendige letzte Zweck eines jeden moralisch-bestimmten Willens seyn, und es giebt weiter nichts, wornach derselbe zu trachten hätte. Folglich

lich muß die Vernunft das höchste Gut für möglich und würklich halten, weil das Sittengesetz dasselbe fordert und folglich auch, daß Glückseeligkeit der Tugend proportionirt sey.

Tugend und Glückseligkeit aber ist nicht ein und eben dieselbe Sache. Denn Glückseeligkeit, bey endlichen Wesen, beziehet sich immer auf Empfindung und gehört der Sinnlichkeit an; Tugend hingegen entsteht aus einem übersinnlichen Princip, sie ist eine Würkung des moralischen Gesetzes durch freye Caussalität. Mithin muß zwischen Beiden eine solche Vereinigung gedacht werden, wo das eine die Ursache, und das andere die Würkung ist d. i. eine reale Vereinigung. Entweder ist nun die Tugend Ursache der Glückseeligkeit, oder die Glückseeligkeit ist die Ursache der Tugend. Da aber Glückseeligkeit etwas Bedingtes, Tugend hingegen etwas Absolutes und Unbedingtes ist, und das Unbedingte nicht von dem Bedingten abhängig seyn kann, so kann jene Vereinigung nur dadurch zu Stande kommen, daß Tugend die Ursache von Glückseeligkeit ist. Und da ferner die Tugend, als etwas intellectuelles, mit den natürlichen Bedingungen der Glückseeligkeit, in gar keiner physisch nothwendigen Verbindung steht, so ist sie keine physische Ursache der Glückseeligkeit. Die Erfahrung kann sie daher auch niemals lehren. Soll also die Tugend eine Ursache der Glückseeligkeit seyn, so kann sie nur eine idealische Ursache derselben seyn und es muß ein drittes Wesen, welches von der Glückseeligkeit und Tugend verschieden ist, die ganze Natur nach moralischen Principien geordnet haben, so daß die Idee der Tugend der Bestimmungsgrund ist, weswegen es die Natur gerade so und nicht anders eingerichtet hat. Auf solche Weise läßt sich eine Caussalverknüpfung zwischen der Sinnenwelt, als Erscheinung, die aber die Bedingungen der Glückseeligkeit enthält, und

zwischen den Dingen an sich, welche moralische Wesen sind und deren Inbegrif als eine intelligible oder auch moralische Welt gedacht wird, denken. Die Glückseeligkeit, als das bedingte Object des Begehrens, muß durch das moralische Gut, als durch das Unbedingte bestimmt und von demselben abhängig gemacht werden, ob wir gleich die Art und Weise nicht begreifen können. Nun sind aber endliche Wesen unzureichend eine solche Ordnung zwischen einer der Tugend angemessenen Glückseeligkeit herzustellen, weil sie selbst abhängig und ihnen als solchen, die ganze Natur nicht unterworfen seyn kann, ob sie gleich durch ihre Freiheit Tugend und moralische Gesinnung, als den einen Theil des höchsten Gutes hervorbringen können. Sie sind aber blos durch ihre moralische Gesinnung oder durch ihre Tugend nicht vermögend die Kräfte der Natur zu zwingen, eine dieser ihrer Tugend angemessene Glückseeligkeit, als den andern Theil des höchsten Gutes hervorzubringen. Folglich muß die ganze Natur selbst sittlichen Principien unterworfen seyn, wenn Tugend und Glückseeligkeit in Harmonie d. i. das höchste Gut realisirt werden soll. Dieses ist aber nur alsdenn möglich, wenn die hinreichende Ursache der Welt selbst ein moralisches Wesen, d. h. ein Gott ist. Folglich kann die Realisirung des höchsten Gutes nicht anders gedacht werden, als unter der Voraussetzung, daß ein Gott existiret. *)

Aber, was ist dieser Gott in Hinsicht seiner Eigenschaften und seines Wesens? Da ist kein menschlicher Begrif groß genug, um nur eine einzige seiner allerhöchsten Eigenschaften zu umfassen, kein Verstand zureis-

*) Crit. S. 808. Grundlegung zur Metaph. d. Sitten. S. 2. 7. 84. 104. Jacob Sittenlehre. Ebend. Prüfung der Mendelsohnischen Morgenstunden.

reichend eine einzige derselben ganz auszudenken, kein Wort in der Sprache der Menschen hinreichend sie auszudrücken. Wir müssen sagen, er ist der Unerforschliche, Unbegreifliche, der Unaussprechliche. — Die Alten bedienten sich indessen eines Mittels zu analogischen Begriffen von den Eigenschaften Gottes zu gelangen, indem sie die Vollkommenheiten und Realitäten, die sie bey endlichen Wesen wahrnahmen, in Gedanken von allen Einschränkungen und negativischen Bestimmungen reinigten und nun die reinen Realitäten im höchsten Verstande der Gottheit beylegten und nannten dieses Verfahren, den viam negationis et eminentiae. Sie gestunden aber dabey ein, daß sie sich dadurch Gott und seine Eigenschaften nur auf eine den Menschen mögliche Art und Weise gedacht hätten, wobey der Begrif des allerrealsten Wesens immer noch ein unausdenkbarer, überschwenglicher Begrif bleiben muste. (Man sehe die Artikel Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit. B. 1. S. 214 ff. 224. 233 f.)

Nach dem vorhergehenden Beweise liegt der Grund, das Daseyn Gottes für wahr zu halten, und zwar als eines moralischen Wesens d. i. als der Bedingung, daß ein höchstes Gut realisirt werde, in unserer Vernunft selbst. Dadurch aber sind auch alle Verhältnisse bestimmt, durch welche derselbe nothwendig gedacht werden muß; und anders als durch diese Verhältnisse können wir ihn nicht denken. Ist er die unbeschränkte, freye Caussalität des höchsten Gutes, so müssen wir ihn auch einen uneingeschränkten Willen und Verstand, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Gütigkeit, Allwissenheit, Allmacht u. s. w. beylegen. (Von welchen Eigenschaften die einzelnen Artikel nachzusehen sind.) Wir müssen ihn denken als absolute Ursache der Welt, welcher die Welt nach moralischen Zwecken eingerichtet hat, als moralischen Weltschöpfer, der alles ursprünglich sittlichen Principien un-

terworfen hat, als Weltregierer, der fortfährt alles nach sittlichen Gesetzen zu unterhalten, als Weltrichter, der Wohl und Weh nach Proportion der Tugend und des Lasters unter die freyen Wesen austheilet. Dieses sind seine höchsten moralischen Eigenschaften. Alle diese Ausdrücke sagen nun freylich weiter nichts aus, als Verhältnisse der Gottheit zu uns; wir wollen aber auch weiter nichts, weil wir weiter nichts können, da wir Verzicht thun müssen auf alle objective Einsicht in die Natur der Gottheit.

Außer diesen moralischen Beziehungen der Gottheit auf uns, denkt dieselbe die spekulative Vernunft noch unter gewissen metaphysischen Prädicaten, welche aus jenen leicht gefolgert werden können. Dieses hat den Verstand: Wenn ich Gott als Object meines Verstandes, oder auch der speculativen Vernunft denken will, in was für einen Verhältniß muß alsdann derselbe gedacht werden? Da alles was als Gegenstand von uns gedacht werden soll, nach Anleitung der höchsten Stammbegriffe des Verstandes, der Categorien gedacht werden muß, so wird dieses Verhältniß mit Voraussetzung der vorhergehenden moralischen Eigenschaften, an dem Leitfäden jener Stammbegriffe leicht gefunden werden können. Dieses hat aber nicht den Verstand, als hielt ich dafür, daß Gott, als ein intelligibler Gegenstand unter den Categorien stünde, oder, als wenn diese auf intelligible Gegenstände bezogen werden könnten, welches ihrer ganzen Natur widersprechen würde, und als wenn ich nun das ganze Wesen der Gottheit dadurch bestimmt hätte. Keinesweges; sondern es will nur soviel dadurch gesagt werden. Entweder muß die speculative Vernunft sich gänzlich enthalten darüber nachzudenken, oder wenn sie doch ihr Bedürfniß befriedigen will, so kann sie es nicht anders, als auf diesem Wege thun; läßt sich aber dadurch nicht von weitem her

bey=

bey gehen, zu behaupten, als hätte sie nun dadurch das Wesen der Gottheit bestimmt und gesteht gern, daß das höchste Wesen unendlich mehr ist, als sie auf diesem Wege auszusprechen vermag und will sich nur in dieser wichtigen Sache an den Krücken der Categorien weiter forthelfen. Diese Anmerkung schien mir für die ersten Anfänger nicht überflüssig, welche in den Schulen gelernt haben, daß die Categorien nicht auf intelligible, übersinnliche Gegenstände angewendet werden können.

In diesem Verstande denken wir uns nun die Gottheit, als absolute Allheit d. i. als Einheit, welche jedoch alles in sich faßt, als ein Wesen aller Wesen, als das allerrealste und uneingeschränkteste Wesen, als das höchste, unbedingte, einfachste und freyeste, absolut nothwendigste Wesen, wodurch alle übrige allererst möglich sind, als das Urwesen u. s. w.

Ohne Zweifel haben die Alten sich eben dieses gedacht, wenn sie die moralischen Verhältnisse oder Prädicate, würksame (Praedicata operativa) die metaphysischen aber, ruhende (praedicata quiescentia) nannten. Denn sie behaupteten in Gott sey nichts müsig, oder unthätig, er sey lauter Actus. Folglich bezog sich diese ihre Eintheilung blos darauf, wie diese Prädicate von unserm schwachen Verstande (in puncto rationis) gedacht würden. Obgleich jener Unterschied mit Recht außer Gebrauch ist gesetzt worden.

Fichte — einer von den wenigen Anhängern der critischen Philosophie, welche das wahre Gute dieser Philosophie zu schätzen gewust haben, sich aber deswegen als wäre nun dieselbe das non plus ultra der Vernunft, nicht abhalten ließen, ihren eigenen Weg zu gehen, (wie so wohl seine Idee, eines durchgeführten Criticismus, als auch sein Princip des absoluten Handelns, wovon er glaubte ausgehen zu

müssen, um das Erkennen und Handeln einander näher zu rücken, sattsam beweist) Fichte sag' ich, muste nothwendig diesen Weg, zu Folge seines Systems, auch betreten, nämlich aus der moralischen Ordnung einer Welt auf das Princip dieser moralischen Ordnung zu schließen. Hätte er seinen Gott immer als das Princip der sittlichen Ordnung dargestellet, so würde man wahrscheinlich an seiner Lehre nichts auszusetzen gefunden haben. Unglücklicher Weise aber bedienet er sich dieses Ausdruks, so viel ich weis, nur ein einziges mal (S. gerichtliche Verantwortung. S. 40) Dagegen legte er in der Folge Gott solche Prädicate bey, welche nach der gewöhnlichen Denkungsart und nach dem Sprachgebrauche, sich nicht mit der einmal angenommenen und allgemein anerkannten Idee von Gott wollten vereinigen lassen. Alles wohl erwogen, so glaube ich, Fichte wollte sagen: Es ist ein Gott — denn es ist eine moralische Weltordnung; aber er ist ein übersinnliches Wesen, ihr könnt ihn unter gar keinem sinnlichen Bilde denken, kein Ausdruck in der Sprache der Menschen vermag es auszusagen, was er ist, der erhabenste ist immer noch zu klein, zu niedrig, zu menschlich — er ist der Unaussprechliche — ihr könnt ihn aber auch nicht in einen eurer menschlichen Begriffe einhüllen; die Begriffe, Seyn, Existenz, Persönlichkeit u. s. w. von endlichen Dingen gebraucht, wollen sich gar nicht auf Gott anwenden lassen, er ist ein über alle diese menschlichen Begriffe und Zeichen ihrer Begriffe erhaben, er ist der Unbegreifliche. Wollt ihr die Nebenideen und Schranken, mit welchen diese Begriffe, wenn sie von Menschen und endlichen Dingen gebraucht werden in Gedanken davon ablösen, so bleibt euch gar nichts zu denken übrig, es soll also seine Existenz, sein Seyn, seine Persönlichkeit gar nicht so gedacht werden, wie man sich dieselbe bey Menschen

aber endlichen Dingen gedenket. Bey Gott will das viel mehr sagen; aber wie viel mehr? Das kann ein endlicher Verstand nicht fassen. Und so haben viele alte und neuere Philosophen, ja sogar Kirchenväter gesprochen.

Sollte dieses nicht die Meinung des Herrn Fichte seyn, so wird mir wenigstens der Grundsatz des Naturrechtes zu statten kommen: daß man annehmen müsse, daß einer seine wenigsten Rechte habe aufgeben wollen, wenn man ihm etwas zurechnen will.

Hierbey aber ließ es dieser Philosoph nicht bewenden; sondern bediente sich gewisser Ausdrücke, um die Prädicate Gottes zu bezeichnen, welche den grösten Contrast mit der Idee eines Gottes herbey führten, nehmlich mit der Idee unter welcher sich die Philosophen vor ihm, Gott gedacht hatten, und erweckte dadurch den Verdacht, als sey seine Behauptung der ihrigen entgegen.

Gott, sagt er, ist zu denken als eine Ordnung von Begebenheiten. Gott ist ein reines Handeln. Gott ist Leben und Princip einer übersinnlichen Weltordnung. Gott ist ein bloßes logisches Subject. Gott ist der Materie nach, lauter Bewußtseyn, eine Intelligenz, geistiges Leben und Thätigkeit. Gott ist eine übersinnliche Weltordnung. Gott ist ein Geist, d. h. eine fixirte Zeitlinie. Er ist kein Seyn, hat weder Persönlichkeit noch Bewußtsein. Er soll gar nicht gedacht werden. Er ist nicht begreiflich. *) Alles dieses konnte

[nun

*) Man sehe außer der Appellation des Hrn. Fichte an das Publikum, seine gerichtliche Verantwortung S. 40, 45, 50, 54 — 55, 45, 40, 49, 51. vergl. Journal über die W. L. von Niethhammer und Fichte.

nun nichts anders zur Folge haben, als daß man, das Mindeste zu sagen, glauben muste, er sey aus Liebe zu seinem System dahin verleitet worden, und habe etwas ganz anderes damit sagen wollen, als Andere ihn verstanden haben.

Die Schriften welche bey dieser Gelegenheit zum Vorschein gekommen, und freilich von ungleichem Gehalte sind, findet man gesammelt und gewürdiget in den Ergänzungs-Blättern der Allgem. Literatur Zeitung. 1. Jahrg. 1. B. S. 54.

Ich habe mit Vorbedacht den Kantischen Beweis von dem Daseyn Gottes an die Spitze dieses ganzen Artikels stellen wollen, ob er gleich der Zeit nach denselben hätte beschließen sollen. Der Grund ist, weil es im Allgemeinen nur zwey Wege giebt, das Daseyn Gottes zu beweisen, entweder auf dem Wege des praktischen, oder des theoretischen Vernunftgebrauchs d. i. der Speculation. Da nun die critische Philosophie behauptet, daß auf dem Wege der bloßen Speculation kein haltbarer Beweis gefunden werden könne, und daß alle Beweise, welche man auf diesem Wege versucht hat, am Ende mislingen müssen: so schien es rathsamer, mit dem Beweise den Anfang zu machen, welcher sich auf die Grundsätze der praktischen Philosophie stützet, damit man diese Philosophie nicht verdächtiger Absichten beschuldige, wenn sie alle andere Beweise als untauglich und fehlerhaft beschuldiget. Die nachfolgende Geschichte der Beweise, für das Daseyn eines Gottes, wird es bestätigen, in wiefern die speculative Vernunft, auf einen haltbaren Beweis dieser Wahrheit Verzicht thun muß.

Aristoteles behauptet, daß Anaxagoras der erste gewesen, welcher ein immaterielles Wesen, den νοῦς, als Urheber der Weltentstehung erkannt habe. Alle ältere Philosophen hätten lauter materielle, verstandes-

lo-

lose Principien angenommen, und aus ihnen den Ursprung der Welt hergeleitet, den sie entweder dem Zufalle, oder der blinden physischen Nothwendigkeit zugeschrieben hätten *). Diesem pflichtet auch Meiners bey, jedoch mit Ausnahme des Hermotimus. Alle Weltweisen, vor dem Anaxagoras, sagt er, irrten mit ihren Gedanken in der ganzen Natur, wie in einer unbekannten düstern Wildniß umher, ohne irgendwo Spuren einer schaffenden oder ordnenden Gottheit zu finden, die wir jetzo ihren größten, wie ihren kleinsten Werken eingedrückt finden. Die ältern Wahrheitsforscher nahmen entweder eine einzige, oder mehrere Grundursachen der Dinge, und die einzige entweder unbeweglich, oder in einer unaufhörlichen Bewegung an. Man mochte aber einen einzigen, oder einen vielfachen Grundstoff behaupten; so ließ man daraus entweder durch Glück, Zufall und Ohngefähr oder durch eine mehr vorausgesetzte, als erklärte, selbstständige bewegende Kraft — oder durch mehr entgegengesetzte würkende Ursachen, die man eben deswegen, weil man von ihnen keine Rechenschaft geben konnte, mit dichterischen Namen belegte, oder durch eine blinde Nothwendigkeit, oder endlich durch eine vernunftlose Natur die ganze Welt und alle Thiere, Menschen und Götter hervorgehen **). Dieser Behauptung widersetzt sich Plessing; weil, wie er glaubt und zu beweisen sucht, die ältesten Alten gar keinen Begriff von Glück, Zufall oder blinder Nothwen-

*) Aristot. Metaph. 1. C. 5. Phys. Auscult. 1. 2. Cic. Academ. Quaest IV, 37. de Nat. Deor. I. II.

**) Meiners Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaften in Griechenland und Rom. S. 19. 201. 235 I. B.

wendigkeit gehabt, und mithin die Weltentstehung ohnmöglich aus dergleichen Ursachen hätten herleiten können. Nach seiner Meinung war die Lehre und Wissenschaft von Gott, schon lange vor dem Anaxagoras vorhanden, und zwar bey den Egyptiern, wie vor ihm auch Cudworth und Jablonski und Andere behauptet haben, welche er durchaus für ein Urvolk ansieht, bey welchen die ersten Keime aller Kunst und Wissenschaft zuerst hervorgesprossen wären. Er sucht zu beweisen, daß Staatsverfassung und Wissenschaft bey ihnen zuerst hervorgegangen und schließt am Ende daraus, daß bey ihnen die Lehre von einem Urheber der Welt schon lange bekannt gewesen *). Wie wenig überzeugendes aber hieinne liege, sieht ein jeder. Denn wie folgt es: die Egypter haben Künste, Wissenschaften gehabt, ihre Staatsverfassung war eine der ersten und nicht despotisch; also müssen sie auch die Erkenntniß von einem Welturheber gehabt haben und zwar nach bessern Begriffen, als die alten Griechen? Besonders da wir von ihnen in diesem Stücke wenig oder gar nichts historisch aufweisen können. Doch wir wollen diese Sache den Alterthumsforschern überlassen, und ich muß daher wegen dieser kleinen Abschweifung um Verzeihung bitten, in dem es hier nach unserm Zweck uns blos darum zu thun ist, die Meinungen der Philosophen von Gott zu vernehmen. Da aber ein Artikel kein Buch ist, so wollen wir nur das Wesentliche aus den Systemen der alten Philosophen und zwar derer, welche vorzüglich berühmt gewesen sind, anführen.

Nach dem Zeugniß des Aristoteles war Anaxagaras der erste, welcher soll behauptet haben, daß ein

*) Plessing Memnonium. B. II. S. 4. ff.

ein göttlicher Verstand, aus einem ewigen aber unordentlichen Stoff das Universum geordnet habe *). Alle seine Vorgänger und Zeitgenossen hielten entweder eine blinde Nothwendigkeit, oder den Zufall und Ohngefähr für die Ursachen der Welt und ließen sie bald aus der Wärme und Kälte, bald aus der Feuchtigkeit und Trockenheit, bald aus einer geraden und ungeraden Zahl oder aus Freundschaft und Feindschaft hervorgehen, oder mit Thales aus dem Wasser, durch eine mechanische und nothwendige Bewegung desselben **). Von seinem Systeme werden wir weiter unten reden.

Alle alte Philosophen giengen von dem Satze aus: die Welt ist ewig. Entweder verstunden sie hierunter blos den Urstoff derselben; oder so, daß sie auch der Ausbildung nach immer so gewesen ist, wie sie jetzo ist. Die letztern bedurften keinen Bildner und Ordner der Welt, sondern nur einen ersten Beweger, weil sie nicht begreifen konnten, wie die Materie die Bewegung angefangen habe, wie Occellus und Aristoteles. Die erstern hingegen suchten ein Wesen, als Ursache von der Ausbildung des Urstoffs. Dieses war entweder ein einziges, oder nicht. Im ersten Falle war es entweder die Gottheit allein; oder die Materie; oder Gott und die Materie als Eins gedacht. War es die Gottheit allein, so wurde sie von den Alten mehrentheils als eine nothwendige, maschinenmäßige Ursache von der Weltbildung gedacht. War es die Materie allein; so ließen sie dieselbe entweder durch ihre natürliche Schwere im leeren Raume bewegen, wie Leucipp und Epikur thaten; oder sie bewegte sich durch eine ihr beiwoh-

*) Aristoteles Metaph. B. 1. 3.

**) Ebend. 1. C. 3.

wahnende innerliche Kraft, welches die Meinung der Hilopoiten war, zu welchen Strato gehörte. Wenn es die Gottheit und die Materie zugleich war, aber beide in einem und demselben Wesen vereinet, so dachte man sich die Gottheit als Seele der Welt, und diese als ihren Körper, und ließ dieselbe den obern Theil der Welt erfüllen; die andern Substanzen aber, den ganzen Raum vom Monde bis zum Mittelpuncte der Erde einnehmen, wie die meisten Pythagoreer, die Eleatiker, Parmenides u. a. Oder man legte der einzigen Substanz zwey allgemeine Eigenschaften bey, Ausdehnung und Denken, woraus sodann die uns bekannten Arten der Dinge entstanden wären, wie Spinoza. Oder man dachte sich eine gewisse unbestimmte Vereinigung der Gottheit und der Materie zu einem ersten Princip, das seinem Daseyn nach bekannt, seinem Wesen nach, unbekannt war, das man sich aber als eine allgemeine Quelle aller Wesen dachte, die daraus entweder als Emanationen, wie die Lichtstrahlen, oder durch Zeugung, wie die Thiere, oder durch Absonderung u. s. w. ihren Ursprung genommen hätten, wie die orientalischen Völker der Chaldäer, Dromazes und Arimanes des Zoroaster bey den Persern.

Dachte man sich Gott und die Materie als zwey völlig von einander abgesonderte Wesen, so dachte man sich die eine als leidend, die andere als würkend, und zwar nach Maasgabe der Systeme, welche man sich von der Natur der Materie machte. Nach dieser Verschiedenheit gab es auch verschiedene Grade, in welcher die Philosophen die Gottheit würksam seyn ließen.

Wir wollen die nahmhaftesten dieser Systeme, was das Hauptsächlichste betrifft kürzlich anführen.

Was Pythagoras eigentlich unter Gott verstanden habe, ist schwer zu bestimmen. Er gebraucht das Wort Einheit, (μονας) in doppelter Bedeutung.

Es

Es kommt darauf an, in welcher Bedeutung er daſſelbe von Gott ſagt. Von ſeinem Syſtem, wenn wir es ſo nennen dürfen, giebt es zweierley Erklärungsarten. Die erſte iſt dieſe, die erſte Einheit und die unbeſtimmte Dyas ſind die Grundweſen aller Dinge. Die Einheit iſt das erſte, durch welche alle, durch Zahlen beſtimmte Einheiten zu Einheiten werden *), und die beſtimmte Dyas, durch deren Theilnehmung, die beſtimmten Dyaden, Dyaden werden **). Dieſes hielten die Pythagoreer für die Principien aller Dinge. Die Einheit ſtehe an der Stelle der thätigen und würkenden Urſache, die Dyas, an der Stelle der leidenden Materie ***), weil die Monas aus der Dyas alle würkliche Zahlen erzeuge, dadurch daß die Eins allezeit ihren Platz verändere, die Dyas erzeuge und ſo die unendliche Menge der Zahlen hervorbringe. Dieſe Zahlen löſten ſie weiter in ihre Elemente auf. Dieſe waren das Gerade und Ungerade. Jene waren das Unendliche; dieſe das Endliche. Dieſe Elemente der Zahlen, waren nun die eigentlichen Principien aller Dinge, aus dem Endlichen und Unendlichen ließen ſie alle Dinge entſtehn. Was ſeine beſtimmte Beſchaffenheit hat, nannten ſie endlich, was gar keine beſtimmte Beſchaffenheit hat, hieß unendlich. Das Reſultat iſt dieſes. Es exiſtiren von Ewigkeit her zwey Weſen, von welchem das eine ſeine beſtimmte Form, das andere hin-

*) Ariſtoles Metaph. 1. 5. Sextus Empirikus Pyrrhon. Hyrot. III. 159. Laert. VIII. 25.

**) Ariſtoteles l. c. Sextus advers. Mathemat. X. 262, 282. Doederlein animadversiones de Pythagoras et Thaletis Theologia p. 169.

***) Sextus advers. Mathem. X. 277.

hingegen an sich gar keine hat. Diese zwey Wesen, sind neben einander und von einander getrennt, so wie im Universum die würkende Ursache, und die leidende Materie. Alle Dinge im Universum, werden von einer bestimmt geformten Ursache, und aus einer nicht geformten Materie hervorgebracht. Die bestimmt geformte Ursache ist die Monas, das thätige Princip, und dieses ist Gott. Derselbe kann nur durch den Verstand begriffen werden (νοητος) nicht durch die Sinne *) ist unsichtbar und unveränderlich, ein von aller Materie abgesondertes, reines, denkendes Wesen, im Geiste der Alten zwar einfach, aber in unserm Sinne würklich ausgedehnt und körperlich. Er wird nicht beherrscht, sondern regiert blos. Seiner Substanz nach das allbelebende ätherische Feuer selbst, welches durch seinen Einfluß auf die Welt, alles belebt erhält und regiert **). Denn unter Materie verstunden sie blos jene zarte, in die Sinnen fallende Materie, nicht aber jene subtile, unsichtbare ätherische Materie des Feuers, die sie nicht unter die Klasse der Körper rechneten.

Andere erklären die Sache so. Die Zahlen sind aus der Einheit entstanden, und haben das Gerade und Ungerade zu Elementen, deren ersteres endlich, letzteres aber unendlich ist. Die Einheit ist sowol gerade, als ungerade, also zugleich endlich und unendlich, sie bringt gerade Zahlen hervor, wenn man sie zu ungeraden und ungerade, wenn man sie zu geraden setzt ***) Denkt man dieses unter bestimmten Ideen, so giebt es folgende Sätze: Alle Dinge sind durch ein und aus einem

*) Plutarch Numa T. 1. p. 65. Gale opuscul. mythol. 543.

**) Laert. VIII. 26, 27.

***) Theon Smyrnaeus Mathemat. Platon. C. 5.

einem einzigen Wesen entstanden. In diesem einzigen Grundwesen waren alle Dinge nicht nur in Ansehung der Form, sondern auch der Substanz nach enthalten. Denn das eine Wesen, die Monas, begriff sowol das Endliche als das Unendliche, das förmliche und bestimmte, als das unförmliche und unbestimmte in sich. Beide Wesen sonderten sich von einander ab, und so entstund aus der Einheit die unbestimmte Dyas, d. i. das Symbolische weggerechnet, durch die nämliche Würkung dieses ersten Wesens, war diese Scheidung zu Stande gebracht. Dadurch wurden die nicht geformten, nicht mit gewissen Eigenschaften versehene Dinge, von demjenigen Wesen abgesondert, welches bestimmte feste Charaktere hat, das endliche von dem unendlichen. Das letztere würkte nun auf das erstere, und daher entstunden alle Substanzen in der Welt, d. i. aus der Dyas und Monas entwickeln sich alle Zahlen, aus den Zahlen die Punkte, aus den Punkten die Linien, aus den Linien die Flächen, aus diesen die Körper, und aus diesen die Welt, die mit Verstand und Sinnlichkeit begabt ist *). Diejenigen unter den Pythagoreern, welche diese Erklärung gaben, konnten zwar in der Gottheit, Ewigkeit, Unvergänglichkeit, Thätigkeit und Denkkraft beibehalten; aber sie mußten eine Mischung von grober Materie mit dem göttlichen Wesen zulassen, daß Gott in dieser Materie durchaus ausgebreitet, folglich kein abgesondertes, für sich bestehendes Wesen sey. Erst nach Ausbildung dieser Masse, scheidet sich Gott von der Materie, und vereiniget sich zu einer einzigen Substanz. Aristoteles tadelt daher mit Recht die Pythagoreer, daß sie ohne Beweise anzuwenden und ohne alle

*) Diogenes Laert. aus Alexand. Polyhist. Commentar. VIII. 25. ff.

alle Kunst zu schließen, von so wichtigen Dingen geredet hätten. Er wundert sich, daß sie die Zahlen, die nur der Verstand denke, auch der Sache nach für das erste gehalten haben, und daß sie gar keine Gründe angeführt hätten, aus denen begreiflich würde, wie aus Dingen, die gar keine Schwere und Gewicht hätten, ohne alle bewegende Kraft, sowol leichte, als schwere und harte Körper, so wie belebte Wesen mit Sinnlichkeit und Denkkraft, und die vortrefliche Ordnung aller Dinge in der Welt habe entstehen können *). Uebrigens statuirten sie nach dem allgemeinen Volksglauben, eine Mehrheit der Götter, nämlich alle in der unter dem Monde befindlichen reinen Luft wohnende Wesen, die Sonne, der Mond und die übrigen Gestirne **).

Jedoch nahmen sie eine Rangordnung unter ihnen an, und glaubten unter den Vielen, nur einen Obersten. Dieser der die ganze Welt regiere, sey nur einer, und eben darinne bestünde sein größter Vorzug, daß er über gleichartige Wesen herrsche und sie regiere. Er sey der Anführer, und jene die Untergebenen ***).

Aus der Pythagoreischen Schule gieng diese Lehre über in die Eleatische, und wenn dieselbe dort durch die erzpythagoreische Zahlenlehre dunkel und schwer zu entziffern war, so wurde sie hier unter den Händen der Eleatiker, besonders des Zeno, sophistisch.

Xenophanes von Colophon, welcher um die 60te Olympiade blühte und der Stifter der Eleatiker war, behauptete: Alles was existirt (το ὄν) sey ewig und unendlich. Denn Nichts könne werden aus nichts, auch nicht

*) Aristoteles De coelo II. 3.

**) Laert. VIII. 27. Stobaeus Serm. 89.

***) Stobaeus Eclog. phys. I, 3.

nicht entstehen aus einer Sache, welche zuvor gewesen wäre. Was aber unendlich sey, das könne nur eins seyn; denn zwei unendliche Wesen würden einander einschränken. Daraus folgerte er, daß alles was existire sich immer gleich und eben dasselbe seyn, und daß dieses Eine ohne alle Bewegung seyn müsse. Da nun dieses gegen alle Erfahrung war, so behauptete er lieber, daß Sinne und Erfahrung trügliche Zeugen wären, ehe er jene Behauptung aufgegeben hätte; nur die Vernunft allein erkenne das Wahre. Dieses Eine, nämlich die Welt, das Universum stattete er nun mit allen göttlichen Attributen aus, der Ewigkeit, Unermeßlichkeit und Unveränderlichkeit, und nannte es — Gott. Aristoteles sagt: Xenophanes habe den Himmel angeschauet und ausgerufen: Gott sey das Eine oder die Einheit. *)

Zeno nahm mit dem Xenophanes an, wenn etwas existire, so könne es aus nichts entstanden oder gezeugt seyn, und wandte dieses sogleich auf Gott an. Gott habe keinen Anfang und sey mithin ewig. Aber auch einzig. Denn er sey das allervortreflichste Wesen; dieses würde er nicht seyn können, wenn es mehrere Gottheiten gäbe. Denn entweder würden diese mehreren einander gleich, oder nicht gleich seyn. Im ersten Falle könne man von keinem sagen, daß er alles bewürken und herstellen könne, weil der andere dieses auch müsse bewürken können, und wie könne in diesem Falle der eine, ein über alles erhabenes Wesen genannt werden, wenn er neben sich ein gleiches Wesen hätte. Im andern Falle könne dasjenige Wesen, welches nicht gleiche höchste

*) De Dogmat. Xenophont. C. 1. und Phys. Auscultat. C. VIII. et II. De Generat. et Corrupt. I. C. 8. Met. 1. 5. ἐις τον ὅλον ἀρχειον ἀποβλεψας το ἐν φησι τον Θεον, Ocellus Lucan. De universal.

höchste Macht und Gewalt besitze, kein Gott genannt werden. So lobenswerth es an sich seyn mochte, daß Zeno seinen Beweis hier bis auf den Satz trieb: es ist nur ein Gott, und so wahr der Satz an sich selbst ist, so ist doch hier gerade der Fall, wo er die Gränzen der Speculation überschritt, wodurch es geschehen muste, daß er in einen Trugschluß fiel. Löset man seine Gedanken in die einfachste Schlußform auf, so findet sichs, daß er im Obersatze von der Idee des allervortreflichsten Wesens redet, im Untersatze aber von dem Objecte, das dieser Idee entspricht, welches einen Paralogismum liefern muste. Und ich wundere mich, wie Meiners bei dieser Stelle sagen kann: Neminem inueniere puto, qui sine voluptate quadam eam Zenonis argumentationem legere possit, qua vnum tantum Deum existere, plures vero nec cogitari quidem posse probare conatus ect. (Hist. de Deo. p. 341.) Noch mehr sophistisch wird er in folgenden Sätzen, wo er sagt: Gott sey sich völlig gleich und vollkommen gerundet, ohne Lücken und Spalten und ohne Hervorragungen; jedoch weder endlich noch unendlich. Das erste deswegen, weil das Unendliche gar nicht existire, da es keinen Anfang, Mittel und Ende habe; das andere deswegen, weil außer Gott nichts sey, was ihn beschränke. Endlich, daß Gott weder ohne Bewegung, noch in Bewegung gedacht werden müsse, welches er mit dem Xenophanes gemein hatte.

Es gieng in der Folge der Zeit, immer mehr Licht in dieser Lehre auf, besonders hatten Anaxagoras und Socrates schon viel hellere und geläuterte Begriffe von dem göttlichen Wesen, und man muß gestehen, daß, wenn man sich in Gedanken an den Platz dieser nicht-christlichen Philosophen setzt, man sich wundern muß, daß sie eine solche Höhe erstiegen haben, und zwar blos durch Leitung ihrer Vernunft, bei welcher

man

man ihre Nahmen nicht anders, als mit Achtung aussprechen kann.

Von dem Anaxagoras kann man sagen, daß sein System eine Verbesserung seiner Vorgänger enthalte, ob man gleich viele Ideen darinne wieder findet, aber regelmäßiger geordnet. Er ist der erste gewesen, der deutlich gesagt hat, daß das geistige Wesen von der Materie gänzlich verschieden sey, daß diese vollkommen unthätig und träge, und nur jenes der Urheber sowohl der Ordnung, als der Bewegung sey. Ihm zu Ehren errichtete man zu Athen zwei Altäre, der eine dem verständigen Wesen oder Geiste, der andere der Wahrheit. Man wird es ihm hoffentlich verzeihen, daß er, wie alle seine Vorgänger die Materie oder den Urstof für ewig hielt, denn das war von jeher ein axiomatischer Satz bei Philosophen, die von einer Entstehung aus Nichts, nichts wusten. Ob nun gleich der Gott desselben nicht Weltschöpfer war, so war er doch Weltordner, durch dessen Weisheit und Macht die ganze Natur ihre Ordnung, Regelmäßigkeit, Ebenmaas und Schönheit erhalten hatte. Denn diese Dinge konnte Anaxagoras weder der todten Materie, noch dem blinden Ohngefehr, noch einer Nothwendigkeit zuschreiben.

Er schloß; die Natur bleibt in allen ihren Hauptgattungen beständig dieselbe, also bleibt sie beständig dieselbe in ihren Grundelementen; denn wären dieselben zerstörbar, so würden sie auch würklich mit der Zeit zerstöret werden; die Gattungen der Dinge würden abnehmen, und endlich verschwinden. Nun erhalten sich aber die Gattungen, das Feuer, das Wasser, die Luft, die Erde, der Aether, die Salze, die Dele, die Metalle u. s. w. Also müssen alle diese Dinge, das was sie sind ihrer Natur nach immer und von Ewigkeit her seyn.

Es war mithin alles schon vorhanden, aber nur in der ersten Masse, dem Chaos; jedoch ohne Ordnung, ohne Bewegung, ohne Schönheit. Das verständige denkende Wesen würkte auf diese Masse, der Geist sonderte das, was schon vorhanden war, von einander ab, setzte es in Bewegung, brachte es in Ordnung, bekleidete es mit Schönheit, und so ward aus jener vorhandenen Masse die Welt. Der Geist war also der Urheber der Welt; aber nicht so, daß er die einzelnen Theile, woraus die Welt besteht, aus Nichts geschaffen; sondern nur in soferne er sie, nach der ihnen schon eigenen Natur und Form anwandte, und nach den regelmäßigen Entwürfen ordnete, welche er sich in seinem Verstande gemacht hatte. In dem gegenwärtigen Zustande der Dinge, giebt es Luft, Feuer, Licht, Sterne, Pflanzen: also muste es in dem ewig seyenden Chaos Atomen geben, welche Luft, Feuer, Licht u. s. w. waren, sonst würde es der Welt selbst an diesen Gattungen gefehlet haben. Diese Atomen nun, welche den Gattungen ähnlich sind, die aus ihnen entstehen nannte er Homöomerien, das heist, Elemente, die schon zu einer gewissen Gattung gehören. Dies ist die Materie, woraus Gott die Welt machte. Auf der einen Seite war Gott abhängig von der Materie, weil er sie so brauchen muste, wie er sie fand, so wie der Künstler das Eisen, das Holz braucht, ohne seine Natur ändern zu können. Auf der andern Seite war die Natur abhängig von Gott, der ihr durch die Zusammensetzung alle die Formen einprägte, welche er wollte. Bei der blosen Bildung groser Massen, welche keine besondere künstliche Organisation brauchten, z. B. Steine, Felsen, war die blose Aussonderung der Theile nebst dem ersten Anstoß zur Bewegung und Vereinigung derselben das einzige, was von Seiten des verständigen Wesens dabei geschehen durfte. Entwurf und Anordnung war hier

nicht

nicht nöthig. Aber wenn Pflanzen und Thiere hervorgebracht werden sollten, wenn Gattungen, deren Individua eine beständige Ersetzung gewisser verlorner Theile brauchten, so mußte nothwendig außer der bloßen Kraft des Stoßes, die Kunst eines Werkmeisters hinzukommen, um Maschienen zu machen, die der Ernährung und Wiederhervorbringung fähig wären, und das Verlorne ersetzen, oder sich selbst wieder erneuern konnten. Ernährung und Fortpflanzung, ihrer Möglichkeit nach, geschahe durch Ansetzung der Homöomerien, oder gleichartigen Theile, die dazu geschickt sind. So baue man deswegen das Land um die Homöomerien los zu machen, und in Freiheit zu setzen, die zu Ernährung der Pflanzen erforderlich sind. Die Thiere zermalmen darum die Speisen um ähnliche Theile abzusondern, und an die gehörigen Orte der Körper zu vertheilen.

Hieraus schoß Anaxagoras, daß alles in allem wäre. Dieses hatte nach seinem System den Verstand: es giebt kein zusammengesetztes Ding, von dem nicht irgend ein gleichartiger Theil auch in jedem andern zusammengesetzten wäre, und dieselben gleichartigen Theile, die in einem Individuo oder in der Gattung sind, hätten eben sowohl in einer andern seyn können. Kurz, die Elementarkörper machen die oberste physische Gattung oder die gemeinschaftliche Masse aller Keime aus. Diese Körperchen werden in den Individuis jeder Gattung, die zur Zeugung fähig ist, besonders organisirt, und dies macht die physische Art der Keime aus. Endlich sondern sich diese nach ihrer Art gebildeten Keime von ihrem Mutterstamme ab, und nähren sich durch ihre eigenen Werkzeuge, dieses sind die Individua. Hierauf folgt ein Zustand der Trennung und Auflösung, der alsdenn vollendet ist, wenn die Elemente in die gemeinschaftliche Masse zurückkehren und mit derselben sich vermischen,

um

um aufs neue zu künftigen Organisationen gebraucht zu werden. *)

In unserem Sprachgebrauche würde man also sagen müssen: Anaxagoras postulirte das Daseyn Gottes, aus der Ordnung und Regelmäßigkeit der Welt. Hier sahe er Plan und Ausführung. Dieses wies ihn hin auf einen unendlichen Geist mit Macht und Weisheit, welcher den Umfang des Ganzen und die Gestalt der einzelnen Theile bestimmt hatte, und zwar in dem ganzen Umfange der Dinge. Alles kam ihm von Gott, alles gehörte ihm an. —

Es hat dieser große Philosoph zwar auch seine Gegner in dem Alterthume gehabt. Aristoteles beschuldiget ihn, er habe Gott nicht hinlänglich von der Seele unterschieden; bei Erklärung des Ursprungs einzelner Dinge nehme er seine Zuflucht zur Nothwendigkeit. Selbst Socrates, welches zu bewundern ist, tadelt an ihm eine unzeitige Neugier, daß er die Götteranstalten und Zurüstungen habe erforschen wollen, welches wahrscheinlich daher kommen konnte, weil Anaxagoras einen andern Weg betreten hatte, als Sokrates. Seine Absicht gieng mehr auf die Erforschung der würkenden Ursache der Dinge, da es hingegen dem Socrates mehr um ihre Zwecke und Nutzbarkeit zu thun war. Auch Lucrez verschonte ihn nicht, welcher von den Homöomerien desselben Gelegenheit zum Scherz nahm, und sagte: also müste ein Baum aus vielen kleinen Bäumen, ein Pferd aus vielen kleinen Pferden bestehen. Allein, der Tadel ist leicht, das Bessermachen aber schwer, und möchte

*) Man sehe Plato in Phädon. Art. 1. 3. 5. §. 15. Diog. II. 6. Lucret. I, 830. Aristotel. Phys. ausculat. III. 4. VIII, 1. De anima. I, C. 2. Metaph. VI. und Meiners Hist. de Deo. 360. ff.

möchte man auch hier sagen: c'est tout comme chez nous. Unter dessen, obgleich Anaxagoras die wenigsten dieser Einwürfe erlebte, so hat er doch seine gründlichen Vertheidiger in neuern Zeiten gefunden. S. Meiners Hist. philos. S. 366.

Sokrates empfieng die Idee eines einigen Welturhebers von dem Anaxagoras, bearbeitete sie aber auf eine andere und praktischere Art. Aus der Betrachtung, daß alles in der Welt, vom Stein bis zur Pflanze, vom Wurme bis zum Menschen seinen Nutzen und Zweck habe, schloß er, daß diese zweckmäßige Ordnung nicht durch einen Zufall, oder durch ein blindes Ohngefehr oder einem verstandlosen Wesen könne hergekommen seyn. Die regelmäsige Bewegung der Himmelskörper, die Abwechselung der Jahreszeiten, der Tage und Nächte, die Fruchtbarkeit der Erde, der Bau der Thiere, ihre schöne Gestalt und die zu ihrer Erhaltung zweckmäßige Einrichtung ihrer Organen, und die Einrichtung der ganzen menschlichen Natur, ließ ihm keinen Zweifel übrig, daß weder Zufall noch Ohngefehr, sondern ein weiser Werkmeister dieses alles so gut und zweckmäßig eingerichtet und geordnet habe. Und dieses war Gott. Derselbe erfülle alle Dinge, lenke und regiere alles, insonderheit die menschlichen Schicksaale. An ihnen, den Menschen habe er sein besonderes Wohlgefallen, und ob sie gleich mit ihren Körpern gleichsam an die Erde gewurzelt wären, so wären sie doch so gebauet, daß sie den Himmel als ihr Vaterland über sich anschauen könnten und sollten. Die Namen, womit er das höchste Wesen belegte, sind diese, bald nannte er dasselbe την εν παντι φρονησιν, bald του ὁλου του κοσμου συντεττοντα και συνεχοντα, bald του Θεου *).

Nicht

*) Aristotel. de Anima 1. C. 2. Metaph. 1. 4. Ausculat phys. 11. 8. Plato in Thaedon. §. 33.

Nicht alle Schüler des Sokrates behielten diese Lehre bei. Nur Xenophanes, Aeschines und Antisthenes beharrten bei der Meinung ihres Lehrers. Plato machte darin grose Veränderungen. Theils behielt er den Beweis des Sokrates aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt bei; theils aber fügte er noch einen neuen, aus der Nothwendigkeit einer ersten Ursache hinzu, der erstere war kein anderer, als der sogenannte physico-theologische Beweis. Die Betrachtung der Regelmäßigkeit, Zweckmäßigkeit und weisen Einrichtung der Natur, setzt eine verständige Ursache voraus, eine Intelligenz, ohne welche sonst auf der einen Seite für den Verstand alles dunkel bleibt, so wie es auf der andern Seite helle wird, sobald wir eine verständige Ursache zur Urheberin dieser Ordnung annehmen. Und diese verständige Ursache nannte er die Vernunft (νους) oder νους βασιλευς, die Welt regierende Vernunft. *)

Der zweite Beweis kommt am Ende wieder auf den ersten hinaus. Alle Veränderungen und Bewegungen in der Welt hangen entweder von bedingten, oder von unbedingten Ursachen ab. Die bedingten weisen immer wieder auf andere bedingte Ursachen hin, und können sich selbst nicht bestimmen. Sie setzen daher eine andere unbedingte Ursache voraus, welche sich selbst bestimmt und alles andere, selbst aber von nichts weiter bestimmt wird. In der Körperwelt ist aber eine solche absolut erste und unbedingte Ursache nicht anzutreffen, so wie überhaupt in jeder Reihe bedingter Ursachen. Folglich muß eine absolut erste Ursache angenommen werden, in welcher die Vernunft einen Ruhepunkt findet, von da aus alle bedingte Würkung und

Bewe-

*) Xenophon memorabil. 1. 4. IV. 3. 6.

Bewegung ihren Anfang nehmen kann. Da nun Selbstthätigkeit eine wesentliche Eigenschaft der Seele ist, so muß die erste absolute Ursache eine Seele seyn. Sie ist der Urquell aller Thätigkeit. Denken oder der Gedanke ist also eher als die Materie. Aber es giebt in der Welt gute und böse Ereignisse und Veränderungen. Diese können nicht von ein und eben demselben vorstellenden Wesen herrühren; also müste man eigentlich zwey Seelen als erste absolute Ursachen annehmen, eine gute und eine böse; eine vernünftige und eine unvernünftige. Da wir aber in dem Ganzen eine bewundernswürdige Uebereinstimmung, Ordnung und Harmonie, nach einer unveränderlichen Regel antreffen: so müssen wir eine vernünftige, wohlthätige, absolute erste Ursache annehmen und diese ist Gott. Ohne mich hier auf die Ohnmöglichkeit eines solchen Beweises nach Grundsätzen der kritischen Philosophie einzulassen, welche Plato nicht ahndete, welche aber Herr Tennemann ganz kurz und zweckmäßig berührt hat, bemerke ich nur, daß dasjenige sehr richtig ist, was eben dieser gründliche Ausleger des Plato bemerkt hat, daß nämlich Plato mit gleichem Rechte, jede Seele, in sofern dieselbe Selbstthätigkeit hat, für eine absolut erste Ursache annehmen müßte, wodurch aber die absolut ersten Ursachen vervielfältiget und selbst aufgehoben werden, weil mehrere absolut erste ein Widerspruch ist.

Eben so grundlos war der Beweis des folgenden Satzes: Es muß im Universum einen Geist geben, welcher die Quelle aller geistigen Kräfte ist. Er schloß ihn daher, weil die Körperwelt aus Feuer, Luft, Erde und Wasser besteht, welche das Gegentheil der Seele sind. Also kann die Seele ihren Ursprung von daher nicht haben.

Auf diese Art das Platonische System vorgestellt, läßt sich doch etwas dabey denken. Sonst aber mischt

Plato

Plato so sehr blos abstrakte Ideen mit würklichen Gegenständen unter einander, und verändert oft seine Art sich auszudrücken, daß man nicht weiß, wo er die Kette seiner Gedanken wieder anknüpft. Bald ist die verständige Ursache nur ein einziges Princip, das durch sich selbst bestehende Ding, bald schließt sie deren zwey in sich, das selbstständige Ding, und die Idee; bald drey, das selbstständige Ding, die Idee, und die Weltseele. Die Weltseele ist bald nur eine, weil sie nur in einem einzigen Körper, in dem Körper der Welt wohnet. Sie ist doppelt, weil sie aus einem guten und bösen Grundwesen zusammengesetzt ist.

Plutarch sein Schüler dolmetscht ihn daher auf eine ganz deutliche Art so: „Wir wollen dem Plato nachfolgen, und in seiner poetischen Sprache sagen, daß die Welt von Gott gebohren ist, weil sie das vollkommenste aller Werke, und Gott der vollkommenste aller Werkmeister ist. (Dies ist das, was Plato Dasselbe nennt, im Gegensatz der Materie, die er das Andere nennt. Diese bildete er sein Bild anzunehmen, so viel es möglich war. (Das sind die göttlichen Ideen.) Aber sie ist nicht aus etwas gemacht worden, das noch nicht vorhanden war, sie war nicht erst erzeugt, sondern sie war aus etwas gemacht, das noch nicht gut war, nicht so gut als es werden konnte. Vor dem Anfange der Welt, war nichts vorhanden, als das Chaos und die Verwirrung. Dasselbe war nicht ohne gewisse Gattungen von Körpern; es war nicht ohne alle Bewegung und Seele; aber diese Körper hatten weder Regelmäßigkeit in ihrer Form, noch Beständigkeit in ihrer Dauer. Die Bewegung hatte weder Gesetze noch Absicht. Es war die ungestüme Aufwallung einer Seele, die von einer blinden Kraft getrieben wurde. (Dies ist das theilbare Wesen von dem, was Plato das An-

dere

dere nennt.) Gott hat nicht zum Körper gemacht, was vorher nicht körperlich war, noch zur Seele, was vorher nicht beseelt war. So war es auch nicht Gott, der den Körpern die Eigenschaft der Undurchdringlichkeit und Berührbarkeit, oder der Seele die sinnliche Vorstellungsart und die Thätigkeit gab, sondern er fand schon diese beiden Principien, aber unvollkommen und regellos; den Körper dunkel und ungestalt, die Seele blind und ungestüm. Er unterwarf sie beide der Ordnung und Harmonie, er machte sie schön, regelmäßig, gleichförmig, wie seine Ideen waren, und bildete daraus ein vollkommenes Thier, welches die Welt ist."

Die Weltseele läßt er von Gott aus einer Mischung eines Theils von ihm selbst, oder seiner ewigen, immer reinen Vernunft (das heißt seiner Ideen) mit einem Theile der unvernünftigen Seele des zweiten Grundwesens hervorbringen. „Die Würkung dieser Mischung sagt Plutarch, sind in der ganzen Natur und besonders im Menschen sichtbar. In seinem unvernünftigen Theile sieht man die regellosen, und in seinem vernünftigen, die regelmäßigen Bewegungen; in seinem sinnlichen Theile, die Nothwendigkeit, und in seinem geistigen, die Freiheit. Man findet in ihm den Streit des Lasters, mit der Tugend, der Lust mit dem Schmerze, mit einem Worte, einen beständigen Widerspruch zwischen Leidenschaft und Vernunft. Lauter Beweise, daß unsere Seele eine Mischung eines göttlichen Princips sey, welches die Leidenschaften beherrscht, und eines irrdischen, welches der Sclav derselben ist *)."

Pla-

*) Eben diesen Auszug aus den Platonischen Ideen des Plutarchs giebt Diogenes Laert:

Man vergleiche Meiners Hist. de Deo 393. Tennemann Syßem der platon. Philos. B. III. S. 134. ff. Plessing Memnomium oder Enthüllung der Geheimnisse des Alterthums. II. B. S. 291.

Platos würdiger Schüler, Aristoteles, war weder mit der Einheit der Eleatischen Schule, noch mit den Zahlen des Pythagoras, noch mit den Ideen seines Lehrers zufrieden. Er eröffnete seine philosophische Laufbahn damit, daß er die Gebäude seiner Vorgänger niederriß, um dem seinigen Platz zu machen. Sein Jahrhundert war nicht mehr dasjenige, wo es den Philosophen erlaubt war, zu sagen, daß die Wahrheit tief verborgen sey, und die Grenzen ihres Wissens zu gestehen. Die Philosophie war ein eigener Stand geworden, den man in der öffentlichen Achtung erhalten mußte; jeder also der es unternahm, das Haupt einer Sekte zu werden, mußte sich nothwendig das Ansehn geben, als wenn er alles das wüßte, was seinen Vorgängern verborgen gewesen war. Zu dem Ende warf man gleich Anfangs alle Systeme der ältern Philosophen über den Haufen, und erbauete auf ihre Trümmern ein neues System. Anfangs gab er sich zwar das Ansehn, als betrete er einen ganz neuen und von Andern noch ganz unbetretenen Weg; er kehrt aber unvermerkt bald wieder zurück, und vereiniget sich mit seinen Vorgängern.

Aristoteles läugnete, daß die Welt in der Zeit von Gott sey hervorgebracht worden, welches doch seine Vorgänger, was die Einrichtung und Ordnung betrifft, behauptet hatten, ob sie sie gleich, als Urstoff für ewig hielten. Er läugnete ferner, was Plato behauptet hatte, daß die ewige Materie von Ewigkeit her, von einer von Gott verschiedenen Kraft auf eine tumultuarische Art und Weise sey bewegt worden. Dagegen setzte er den Grundsatz fast: alles was bewegt werden soll, muß durch eine äußerliche Sache, durch einen äußerlichen Antrieb oder Stoß bewegt werden, und da das Unendliche weder Anfang noch Ende habe, so ließe es sich nicht denken, daß die unendliche Menge der Dinge sich

selbst

selbst bewegen könne. Man müsse also ein Wesen, oder eine Kraft annehmen, welche die Ursache aller Bewegung und aller Dinge, die durch Bewegung erzeuget werden, sey, die aber selbst von außen her nicht wieder beweget würde. Dieses erste Princip aller Bewegung aber könne nicht einmal durch eine innere Bewegung getrieben und bewegt werden, weil es widersprechend sey, daß etwas in Bewegung sey, und doch sich selbst bewege *). Dieses Princip aller Bewegung beschreibt Aristoteles so, daß es vom Zufall und blinden Ohngefähr ganz unterschieden ist, er beschreibt es, als den aller vortreflichsten Verstand **) von welchem die uneudlich vielen und vortreflichen Himmelskörper, ihr ewiger und unveränderlicher Lauf, die Abwechselung der Jahreszeiten und der Witterung, alle Früchte und was sonst zum Nutzen der Menschen gereiche, hervorgebracht werde. Zuletzt sagt er gerade zu, Gott scheine ihm die würkende Ursache aller Dinge zu seyn. Daß es aber nur eine einzige Ursache der Bewegung gebe, bewies er 1) weil eine unendliche Ursache zur Bewegung hinlänglich sey. 2. Weil die Weltbewegung weder continuirlich noch immerwährend seyn könne, wenn es mehrere Ursachen derselben gebe. Daß aber dieselbe ewig und nicht zusammengesetzt sey, bewies er das erste daher, weil die Bewegung weder einen Anfang noch ein Ende haben würde, und das andere, weil das Princip der Bewegung weder aus einer bestimmten Vielheit der Theile, noch aus unendlichen Theilen bestehen könne. Denn wäre dasselbe aus einer bestimmten Anzahl der Theile zusammengesetzt, so könne man keinen Grund angeben, wie ein solcher zusammengesetzter

*) Physic. Auscultat. VIII. 1. 5.

**) Cicero de Nat. Deor. II. 37.

ter Gott durch eine unendliche Zeit hindurch das Universum bewegen könne. Und wenn es aus unendlichen Theilen bestünde, so könne es nicht Gott seyn, und ein undlicher Körper sey ein Begriff ohne Object, denn unendlich heiße, was immer zu und ohne Ende Theile außer sich hat, und niemals alle ist *). Hierauf versieht Aristoteles dieses sein erstes Princip der Bewegung mit allen moralischen Tugenden, nach Art aller seiner Vorgänger, wenn sie das Geschäfte der Speculation über diesen Gegenstand zu Stande gebracht, und nach ihren Gedanken vollendet hatten.

Dieses war das System des Stagiriten, von dem einige so viel Erhebens gemacht haben, wenn sie ihm ihre eigenen Ideen unterlegten. Betrachten wir aber dasselbe in der Nähe, so ist es nicht besser, als jenes seiner Vorgänger. Erstlich ist nach ihm, Gott nicht einmal das Princip der Einrichtung und Ordnung der Welt, sondern nur das, was ein Künstler ist, der eine schon fertige Maschiene vorfindet und sie nur aufzieht, oder in Gang bringt. Denn nach ihm war die Welt immer so, wie sie jetzt ist, nur todt und ohne Bewegung. Obgleich seine Vorgänger alle die Ewigkeit der Materie statuirten, so sehen sie dieselbe doch an, als ein ungeformtes und noch nicht als ein nach den Regeln der Ordnung eingerichtetes Chaos. Nach ihnen bedurfte es noch einen Baumeister, und diesem postulirten sie, als ihren Gott. Diese Idee war an sich größer, als die Idee eines bloßen Weltbewegers.

Zweitens, er unterscheidet deutlich dieses sein Princip, von der Welt, und betrachtet Gott als ein außerweltliches, übersinnliches Wesen. Folglich war dieses Princip weiter nichts, als eine bloße Idee, die zwar von

*) Phys. Auscultat. VIII. 6. Cic. Tuscul. Quaest. II, 27.

von ihm gedacht werden, welcher aber immer noch ein adäquates Object mangelte, es war nichts mehr und nichts weniger, als ein bloßes intelligibles Wesen, auf welches kein einiges von alle den Prädicaten anwendbar war, die wir den Objecten in der materiellen Welt beilegen, folglich auch nicht die Realexistenz, noch dies, daß er sich nicht selbst bewege, noch beweget werde. Bewegung kennen wir nur was sie bey sinnlichen Dingen ist, was sie aber bey übersinnlichen Dingen seyn möge, können wir gar nicht wissen. Und was konnte ihn endlich drittens berechtigen, dieses übersinnliches Princip außer der Welt zu suchen und zwar auf dem Wege der Speculation, welche, wenn sie ihre Grenzen nicht überschreiten will, zwar der in der Welt gegebenen Bewegung nachforschen, aber niemals sich rühmen kann, hier ein erstes Princip gefunden zu haben, weil ein solches nicht mehr zu den gegebenen Bewegungen gehören kann. In der That, Aristoteles hätte consequenter gedacht, wenn er eine unendliche Bewegung angenommen hätte, versteht sich, consequenter mit seinem System. Oder soll man vielleicht nicht so streng mit jenen alten Philosophen verfahren, und nur mit allem vorlieb nehmen, was nur unsern bessern Ideen vom fern ähnlich sieht, und nahe kommt? Aber Aristoteles hatte ja ein Organon geschrieben!

Die Stoiker giengen mit ihrem Gott nicht aus der Welt hinaus, sondern blieben mit ihm in derselben. Ihre Beweise für das Daseyn Gottes hat Tiedemann in seinem System der stoischen Philosophie sorgfältig gesammelt, die aber freilich nicht alle von einerley Gehalt sind und durch ihre Mehrheit schon Verdacht gegen ihre Haltbarkeit erwecken. Wir wollen nur die wichtigsten davon anführen.

1. Wenn es in der Natur etwas giebt, das durch menschliche Macht und Klugheit nicht ausgerichtet werden

den kann, so giebt es ein Wesen, das besser ist, als der Mensch. Nun aber können die Wesen auch ihre Neigung zum Besseren Menschen hervorbringen. Also ist dasjenige Wesen, das solches nicht gemacht hat, besser, als der Mensch, folglich auch ein Gott. Denn wenn sein Werk ist, so ist in der Natur nichts besseres, als der Mensch, und es kommt selbst Also dies zu glauben weder vernünftiger Weise, noch mit Redlichkeit, und mit der bloßen Vernunft allein, kann man die höchste moralische Vollkommenheit heiten hervorbringen. Und, woher hätten wir sonst unsern Verstand, wenn es kein höheres Wesen gäbe? Also existiren solches gegeben, so folgt, daß es sind, es giebt höhere Wesen, als der Mensch.

2. Materielle Substanzen bewegen sich nicht durch ihre eigene Kraft, sie müssen also durch eine äußere Ursache gesetzt bewegt, und in gewisse Schranken gebracht werden. Diese äußere Kraft, nach aller Vermunft nicht anderst seyn, als eine solche, die sie durchdringt, und durch sie aufgehoben ist. Entweder wird diese Kraft durch sich selbst bewegt, oder durch eine andere äußere Kraft müssen gesetzt. Das letzte ist ungereimt; denn alsdann muß diese abermals durch eine neue Kraft thätig gemacht werden, und so ins Unendliche fort. Folglich ist sie selbst das Princip ihrer Thätigkeit, das heißt, sie ist thätig und wirkt. Einig — denn entweder ist sie von aller Thätigkeit der Substanzen getrennt, oder sie hat einen Anfang ihrer Substanzen gehabt. Das letzte ist abermahlig, weil es keinen Grund giebt, warum sie erst in einer gewissen Zeit zu wirken anfangen soll, da sie selbst, der Grund ihrer Thätigkeit ist. Alle

ist die, die Natur regierende Kraft ewig, das ist, Gott *).

3. Wenn ein Wesen besser ist als das andere, so muß nothwendig ein gewisses bestes und vollkommenstes Wesen existiren, weil das Wachsthum der Vollkommenheit nicht ins Unendliche fortgehen kann. Unter allen auf Erden befindlichen Thieren, ist der Mensch das vollkommenste. Er ist aber deswegen noch nicht das allervollkommenste. Dies erhellet daraus, weil er fast überall lasterhaft ist, und wenn er sich auch ja noch die Tugend erwirbt, dies doch erst gegen das Ende seines Lebens geschieht. Folglich muß das vollkommenste lebende Wesen, besser als der Mensch, mit allen Tugenden und Vollkommenheiten ausgerüstet, und des Vermögens etwas Böses zu thun und zu leiden, beraubt seyn. Ein solches lebendes Wesen aber ist das, was wir unter dem Worte, Gott, verstehen, also ist ein Gott *).

4. Es giebt Gerechtigkeit, und diese besteht darinne, daß eine gewisse Verbindung und Gemeinschaft der Menschen unter einander und gegen Gott vorhanden ist. Nun setze man es ist kein Gott; so kann auch keine Gerechtigkeit seyn; es ist aber Gerechtigkeit, also ist auch ein Gott ***).

(Hätten sie in diesem Beweise nur den fehlerhaften Zirkel vermieden, der gar leicht vermieden werden konnte, so waren sie auf dem Wege einen der stärksten Beweise zu finden. In allen vorhergehenden Beweisen waren

*) Sextus advers. Phys. I, 57, 85.

**) Ebend. S. 88.

***) Ebend. S. 131.

waren sie blos auf dem Wege der Speculation einhergegangen, der sie aber nie zum Ziele führen konnte. Hier aber betraten sie den Weg der praktischen Vernunft blieben aber zum Unglück nur auf halben Wege stehen. Die genauere Entwickelung eines bessern und richtigern Begrifs von der Gerechtigkeit, würde sie auf die nothwendigen sittlichen Gesetze geführt haben, wovon sie ohnehin vortrefliche und erhabene Begriffe hatten und ihre Vernunft würde sogleich vor Gott gestanden haben.)

Den Stoikern schien es hauptsächlich in diesen Beweisen und in dieser ganzen Lehre von Gott, darum zu thun zu seyn, daß sie sich ihren Vorgängern darinn widersetzten, daß sie das Fatum und den Zufall aus der Welt verbannen wollten, ob sie gleich auf der andern Seite selbst wiederum mit sich selbst in Widerstreit geriethen, daß sie eine gewisse Nothwendigkeit annahmen in den Weltbegebenheiten, der sie auch sogar Gott unterwarfen. Allein dadurch verwickelten sie sich in ein Labyrinth von Widersprüchen, daß sie behaupten: diese Welt ist Gott; wie kann er der Urheber von der Welt seyn? Also müste ja die Natur, jene unthätige und unbewegliche Materie sich selbst zur Welt ausgebildet haben, welches sie doch läugneten. Sie sagen Gott ist ein ewiges, unvergängliches, glückseeliges Wesen — und lassen doch diese vergängliche sich stets in sich selbst verzehrende Welt Gott seyn. Es ist daher zu verwundern, daß sie in ihrer Moral, so erhaben und vortreflich von Gott sprechen, als wenn sie vergessen hätten, daß ihr Gott und die Welt ein und dieselbe Sache ist.

Bey dieser ganzen Lehre hat sich mir die Frage aufgedrungen: Woher es doch komme, daß alle Phi

lo

losophen, wenn sie Gott practisch dachten, in Beziehung auf die sittliche Welt, sie viel richtiger, theilnehmender und würdiger, ja sogar erhabener von Gott dachten, als es die morschen und schwachen Vernunftgründe, wodurch sie in der Theorie das Daseyn desselben zu unterstützen suchten verstatten konnten? Wir haben zwar hier diese ihre praktischen Lehren anzuführen nicht für zweckdienlich gefunden, man wird sie aber finden, wenn man Belieben trägt ihre Schriften nachzuschlagen. Ich glaube nicht zu irren, wenn ich die Auflösung dieser Frage mehr in einem Interesse ihres Herzens, als ihres Kopfs zu finden glaube. Das Daseyn eines Gottes war ihnen mehr Herzensangelegenheit, um das Schicksal der Welt und des Menschen nicht auf den blinden Zufall, gleichsam auf den Wurf der Würfel, sondern auf ein weises verständiges Wesen ankommen zu lassen, welches die Welt regiert. Um nun aber ein solches nicht auf gerade wohl oder erbettelter Weise anzunehmen, riefen sie die Speculation zu Hülfe, ob sie ihnen vielleicht mit Beweisen zu statten kommen wolle, um ihre Wünsche in Gewißheit zu verwandeln. Und da war ihnen nun jeder Schein willkommen, der ihnen das Object näher bestimmte, worauf sie ausgegangen waren es zu finden.

Bey allem wird man auch das Eigenthümliche der menschlichen Vernunft bemerken, daß sie bey ihren Nachforschungen einen Ruhepunkt sucht, das Eine oder Unbedingte Wesen, bey welchen sie ihre Forschung als vollendet ansehen kann. Einige giengen hier mit ihrer Speculation nicht über die Sinnenwelt hinaus und glaubten, dieses Erste und unbedingte Wesen in der Welt selbst anzutreffen. Ob sie nun gleich hierinn irrten; weil solchergestalt das Unbedingte selbst wiederum zur Welt als Erscheinung gehören muste, woran ihr falscher Begrif von der Welt die Ursache war: so ist doch we-

nigstens darin der Hang, irgend ein erstes unbedingtes Wesen zu haben, sichtbar. Andere suchten dasselbe außer der Welt und gaben dadurch einen gleichen Hang zu erkennen, ob sie gleich alsdann nur eine bloße Idee erhielten, welcher sie kein adäquates Object in der Anschauung geben konnten. Es wird sich noch deutlicher zeigen wenn wir nun zu den Beweisen der Neuern fortgehn.

Wenn man versucht die Erkenntniß Gottes, als Urwesen aus bloßer Vernunft herzuleiten, so heißt eine solche Lehre, rationale Theologie. Dieselbe ist entweder Transcendentaler Deismus, wenn man Gott aus lauter anschauungsleeren Vernunftbegriffen, als Urwesen, als Welturſache denkt, oder natürliche Theologie, Theismus, wenn man Gott analogisch nach Erfahrungsbegriffen, als Welturheber denkt. Die transcendentale Theologie, ist entweder Ontotheologie, wenn sie das Daseyn Gottes aus bloßen Begriffen beweisen will, dahin gehörte Carteſius; oder Cosmotheologie, aus dem Daseyn der Welt überhaupt und ihrer Zufälligkeit an sich selbst. Die natürliche Theologie schließt entweder aus der vorhandenen Ordnung, Vollkommenheit und Regelmäßigkeit der Natur auf das Daseyn Gottes als einer verständigen Ursache, und heißt, Physicotheologie; oder aus der praktisch nothwendigen sittlichen Ordnung, und heißt Moraltheologie. Dies war der Kantiſche Beweis zu Anfange dieſes Artikels. *)

Alle dieſe Beweiſe erklärt die critiſche Philoſophie nachdem ſie dieſelbe vorher nach aller Schärfe geprüft hat,

*) S. Kant Critik der reinen Vernunft. S. 580, 675. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik. 171. Critik d. r. V. 592 — 602. 603 — 620. Prolegom. 173. Crit. 620, 630.

hat, als unzulänglich und unstatthaft, und setzt zuletzt nur den letztern, als den einzig möglichen, aus der praktisch nothwendigen sittlichen Ordnung, an ihre Stelle. Nicht-critischen Lesern zu Gefallen, wollen wir, um hiervon Rechenschaft zu geben, nur zur leichtern Uebersicht des ganzen, die Hauptpunkte ausziehen. Eingeweihte mögen dieses überschlagen, oder seine Richtigkeit prüfen.

Der ontologische Beweis ist dieser. Das allerrealste Wesen ist möglich, also ist es auch würklich. Denn das allerrealste Wesen, faßt alle Vollkommenheiten in sich; Realitäten aber, als solche, heben einander nicht auf, widersprechen einander nicht, folglich ist es möglich. Da nun aber das Daseyn eine Realität ist, so muß sie auch dem allerrealsten Wesen zukommen d. h. es existirt. *)

Wenn in diesem Schlusse einstweilen alles eingeräumt würde, so beweist derselbe doch weiter nichts, als höchstens nur ein ideelles, aber nicht ein reelles Daseyn. Er sagt weiter nichts, als, im Begriffe eines allerrealsten Wesens ist kein Widerspruch, das ist aber weiter nichts, als die bloß logische Möglichkeit. Der Begrif enthält freilich weiter nichts als lauter Bejahungen, die etwas setzen, nichts verneinen. Ich kann also nicht sagen: Wenn sich der allgemeine Begrif nicht widerspricht, so widerspricht sich das nicht, was in dem Object, von welchem der Begrif gelten soll, noch hin-

*) Moses Mendelssohn über die Evidenz in den metaph. Wissenschaften. vergl. Neue Bestätigung des Schlusses von der Möglichkeit des allervollkommensten Wesens auf dessen Würklichkeit. Clausthal. 1771. Moses Mendelsohns Morgenstunden. vgl. mit Jakobs Prüfung der Morgenstunden.

hinzukommen muß, um den Gegenstand des Begriffs möglich zu machen. Folglich war es eine bloße analytische Behauptung und Tautologie, wo man in dn Begrif dasjenige schon vorher gelegt hatte, was man daraus herleiten wollte.

Zweytens ist der Satz, worauf der ganze Beweis beruht, nehmlich, daß Daseyn eine Realität sey, falsch. Daseyn ist gar keine Eigenschaft wodurch das Ding selbst vermehrt würde. Das Daseyn ist weiter nichts, als eine Beziehung auf ein erkennendes Wesen, welches anders afficirt wird, wenn es sich das Object mit sammt seinen Eigenschaften als würklich, und wieder anders, wenn es sich dasselbe als möglich vorstellet. Sollte endlich der Satz: das allerrealste Wesen, existirt, ein synthethischer Satz seyn, so kann mir der Satz des Widerspruchs keine Einsicht verschaffen, sondern die Erfahrung. Es müste mir also das allerrealste Wesen in der Erfahrung gegeben werden können, wo ich alsdenn sagen könnte: hier oder dort ist ein solches Object, wie ich mir zuvor blos in der Idee gedacht hatte, dann würde ich von demselben anders anafficirt, als vorhin, da ich es als blos möglich dachte. Da dieses aber nicht möglich ist, daß übersinnliche, intelligibile Wesen in der Erfahrung gegeben werden können; so ist ein solcher Versuch gänzlich ohnmöglich.

Der kosmologische Beweis lautet so: Ich (Seele) und die Sinnenwelt ist würklich; also muß ein Grund ihrer Würklichkeit vorhanden seyn; weil ihr Seyn ein bloßes abhängiges und bedingtes Seyn ist. Dieser Grund oder diese Ursache ist entweder in der Welt, oder außer ihr in einem andern Wesen zu suchen. Nicht in ihr; denn daraus würde ein unendlicher Fortgang von bedingter Existenz, zu bedingter Existenz ohne Vollendung in der Reihe der Ursachen folgen.

gen. Folglich muß der Grund außer der Sinnenwelt liegen und zwar ferner entweder in einem endlichen und zufälligen: oder in einem nothwendigen Wesen. Das erste würde auf das vorige zurückführen, weil dieses zufällige Wesen selbst wieder in seinem Daseyn von einem andern abhängig seyn müste. Folglich bleibt nur das letzte übrig. Nun ist aber das absolutnothwendige Wesen ein solches, welches nicht anders als existirend gedacht werden kann und dessen Nichtexistenz unmöglich ist. Folglich existirt ein absolutnothwendiges Wesen. Dasselbe ist aber das allerrealste Wesen, und dies ist Gott. Also existirt Gott.

Dieser Schluß von der Zufälligkeit der Welt ist so angelegt, daß die speculirende Vernunft, wie auf einer Leiter, von den einzelnen Sprossen der zufälligen Dinge aufwärts zu steigen scheinet, bis sie bey dem Begriffe des Absolutnothwendigen angelangt ist. Ist sie einmal bis dahin gekommen, so bestimmt sie diesen Begrif nicht mehr aus der Erfahrung, welches ihr auch unmöglich seyn würde, sondern ganz a priori durch ontologische Begriffe. Ohne zu merken, daß sie sich hier unter lauter Begriffen befindet, sucht sie nun einen darunter aus, der sich für das absolutnothwendige Wesen am besten schickt, welcher der, des absolutrealsten Wesens ist, und begeht folgenden Zirkel: das absolutnothwendige Wesen ist das allerrealste Wesen, weil nur das allerrealste Wesen, das absolutnothwendige Wesen ist.

Hiernächst werden bey diesem Beweise noch folgende Fehler begangen. Die Begriffe, nothwendig und zufällig sind Stammbegriffe des Verstandes, welche aber alle Bedeutung verlieren, wenn man sie auf übersinnliche Wesen anwendet. Wir wissen wohl, was nothwendig und zufällig ist, wenn dieses von Gegenständen in der Sinnenwelt gesagt wird, auf welche

sie

sie eigentlich nur bezogen werden sollten; aber wir wissen gar nicht was das heißt: ein zufälliges, oder nothwendiges Ding an sich, als ein intelligibles Wesen, das blos zu einer Verstandeswelt gehört. Denn im Zufälligen und Nothwendigen stecken Zeitbedingungen, welche aber gänzlich wegfallen, sobald man einen transcendentalen Gebrauch davon macht, wie dies hier der Fall ist.

Endlich war es vornehmlich die unendliche Reihe und die Unmöglichkeit derselben, die gegeben werden soll, ein Absoluterstes anzunehmen. Allein die Zeit ist bloß etwas subjectives und eine unendliche Reihe hat bloß ihren Sitz in dem Wesen der Sinnlichkeit. Folglich verschwindet hierdurch die ganze Schwierigkeit.

Der Physikotheologische Beweis nimmt folgenden Gang. Die Welt verräth allenthalben die deutlichsten Spuren einer zweckmäßigen Einrichtung, eines bezieht sich immer auf das andere, und nichts ist umsonst vorhanden, sie ist nur ein regelmäßiges Ganze. Dieses berechtiget uns auch nur ein höchstes Princip, als den Urheber dieser Ordnung anzunehmen. Also giebt es nur einen vernünftigen Urheber derselben. Dasjenige Wesen aber, ohne welches die Möglichkeit der Welt gar nicht gedacht werden kann, ist das absolutnothwendige Wesen; dieses aber das allerrealste Wesen, d. i. Gott. Also u. s. w. *)

Alles einstweilen zugegeben, würde hieraus höchstens ein Weltbaumeister, aber kein Weltschöpfer

*) Man vergleiche hiermit D. Vogels theoretisch-praktischen Beweis des objectiven Daseyn Gottes in Gablers neuem theol. Journale B. II. 18. B. V. 17. vergl. Fichte-Niethamerisches Philos. Journale B. X. Heft 3. nebst Hr. Vogels Antwort in Gablers theol. Journale. B. V. 17. ff.

pfer können geschlossen werden. Denn man geht blos von der Zufälligkeit der Form aus, ohne die Materie der Welt in Rechnung zu nehmen. In Hinsicht dieser, könnte vielleicht doch der Baumeister und Weltordner eingeschränkt seyn, und die Gegner der dogmatisch Physikotheologen, könnten dabey die mancherley Arten der Uebel in der Welt benutzen, um dieses wahrscheinlich zu machen. Es müste also zuvor bewiesen seyn, daß die Materie selbst zufällig sey, welches aber, da es nicht anders, als durch transcentale Argumente möglich ist, seine Abfertigung im Vorhergehenden schon erhalten hat. Zuletzt lauft dieser Beweis wiederum mit dem trenscendentalen und ontologischen auf eins hinaus und wird wieder dialectisch.

Uebrigens legt Kant selbst diesem Argumente viel Nachdruck bey, wenn man dadurch weiter nichts als philosophischen Glauben bewürken wollte.

Wir würden uns aber eines unverzeihlichen Fehlers schuldig geben, wenn wir hier nicht des vortrefflichen Garve gedenken wollten, dessen Philosophie in dieser wichtigen Materie gewiß jeden denkenden Philosophen, wo nicht überzeugen, doch interessiren muß. Die Nerven seines Systems sind folgende.

Wir kennen nur zwey Haupterscheinungen in der Natur; Bewegung todter Massen um uns herum; und die Vorstellung lebendiger Wesen wie wir sind. Welche von diesen ist die älteste, die erste? Welche Kraft würkte zuerst? Wer da spricht: Materie war das erste, es gab eine Zeit, wo in der Natur alles todt ohne Empfindung und ohne Bewußtseyn war, und daß aus dieser unbelebten Masse, durch irgend eine Anordnung ihrer Theile, Leben und Gedanken entstanden sey: das ist der vollkommene Atheist. Der welcher glaubt, daß der Geist und die denkende Kraft das erste und das älte-

teste war; daß diese Kraft ursprünglicher und abhängiger ist, als die Kräfte der Materie, daß durch sie die Bewegungen in der Körperwelt ihren Ursprung haben, der ist der Deist im allgemeinsten Verstande. Nun aber kann

1. bloße Materie niemals allein da seyn. Wenn es irgend eine Zeit gab, wo nichts lebte nichts dachte; so würde ewig nichts gelebt haben.
2. Das Leben und Denken, welches wir jetzt durch uns kennen, ist zwar von Bewegung unterschieden: aber es braucht doch derselben. Ich der ich mich empfinde, bin nicht Materie, aber ich bedarf der Materie und zwar einer gewissen ganz eigenen Anordnung derselben, um einen solchen Körper zu bewohnen, wie mein gegenwärtiger Körper ist, der aus einer unendlichen Menge verschiedener Elementen besteht. Ich muste ein Auge haben, um zu sehen, ein Ohr, um zu hören; eine Sonne muste leuchten, wenn ich nicht die Gesichtsideen entbehren sollte. Diese Erde muste eine solche Athmosphäre haben; oder ich wuste nichts vom Schalle. — Tausend Dinge die nichts davon wissen, denen nichts daran gelegen ist, daß ich durch sie denke, müssen doch sich so zusammen schicken, daß ich durch sie leben und denken kann.

Was ist es nun was diese Materie in diese Ordnung brachte? Dieser Bau der todten Materie, der den lebendigen und denkenden Wesen nothwendig ist, kann nur von einem ähnlichen Wesen herkommen. Das Auge das nicht sieht, und doch einem andern von ihm ganz verschiedenen Wesen, zum Sehen, das diesem nothwendig ist, verhilft, kann sich nicht von selbst zu ihm gefunden haben.

Die-

Diese Ordnung muß also von einem Geiste herkommen.

Aber in der Welt hängt alles zusammen; jeder Theil der Materie wird durch alle übrige bewegt. Der Geist welcher Einen menschlichen Körper bauen sollte, muste die ganze materielle Welt in seiner Gewalt haben. Der Geist, welcher Einem Atom seine Richtung geben wollte, muste zuvor die Richtung aller übrigen Atomen dem ersten gemäß geordnet haben.

Ich kann mir also nur Eine einzige thätige geistige Kraft vorstellen, welche der Grund alles Lebens der einzelnen Wesen, und der Grund aller der Ordnung in der Materie ist, die zur Unterstützung und Aeußerung des Lebens gehört.

Diese Kraft ist es die wir Gott nennen. Sie muß die höchste Kraft, den höchsten Verstand, die höchste Güte besitzen. (S. Garvens Anmerkungen zu Ferguson Moralphilosophie S. 358 f.

Der ganze Streit ist also nicht darüber: Ob es vernünftig sey einen Gott und Weltschöpfer anzunehmen? Dies zu verneinen, würde höchst unvernünftig seyn: sondern nur darüber: Ob man die große Wahrheit durch Hülfe der Vernunft, in ihrem speculativen Gebrauche dogmatisch demonstriren könne? Nur das letztere soll, als unmöglich, durch die Critik dargethan werden. Die dogmatischen Philosophen sollen nur nicht Staat machen auf Demonstration, in Sachen, die ihrer Natur, und der Natur des menschlichen Verstandes nach, keiner solchen fähig sind. Wollte man hierauf antworten: wenns weiter nichts ist, so hätte die critische Philosophie so großer Zurüstungen nicht nöthig gehabt, weil es nur den Unterschied der Wörter, Demonstration, und philosophischer Glaube,

betrift: so muß man nur bedenken, daß es dieselbe hauptsächlich damit zu thun hatte, der Vernunft ihre Grenzen abzustecken und anzuweisen um sie für Anmaßungen zu warnen. Dadurch, daß sie das Fehlerhafte der Beweise der anmaßenden dogmatischen Philosophen aufdeckt, hat sie so wenig die Wahrheit selbst, die dadurch, wiewol auf eine ungeschickte Art, hat sollen bewiesen werden, bezweifeln wollen, daß sie vielmehr jenen Beweis, aus dem praktisch nothwendigen Sittengesetz zu Stande brachte. Es ist dieses auch noch aus dem Grunde wichtig. Bey allen Beweisen der dogmatischen Philosophen, war die Wahrheit, daß ein Gott ist, immer noch den Angriffen der Gegner, mit ähnlichen sophistischen Waffen unablässig ausgesetzt, weil sie eben so wenig Befugniß hatten, das Gegentheil aus blos speculativer Vernunft zu zeigen. Dadurch nun, daß die critische Philosophie einen ganzen neuen Weg betritt, schlägt sie mit einem male den ganzen Streit ab, und die Waffen der Gegner sind gar nicht gegen sie gerichtet. Die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche, ist darum in ihrem practischen Gebrauche so wenig entgegengesetzt, daß sie vielmehr dadurch mit sich selbst harmonisch wird, daß letztere derjenigen Idee, die durch theoretische Vernunft bloß aufgegeben war, ihr Object verschaft. Es ist also der moralisch theologische Beweis, aus dem praktischnothwendigen Sittengesetz hergenommen, der einzige haltbareste. Und so endet dieser Artikel da, wo er angefangen hatte.

Zur Vollständigkeit mögen die Artikel, Aberglaube, Abgötterey, Emanationslehre nachgesehn werden. I. B. S. 7. 29. B. II.

Gottesdienst.

Moral.

Man hat schon oft genug angemerkt, daß der Ausdruk, Gottesdienst, unschiklich ist, die wahre Idee zu bezeichnen, die man damit verbinden muß, wegen der mancherlei irrigen Nebenideen die damit verbunden sind, besonders als wenn durch denselben ein Bedürfniß in Gott befriediget würde, daß der Mensch ihm dienet. Ein schicklicherer Ausdruk ist der, Gottesverehrung. Diese besteht in dem Gebrauche aller der Mittel, wodurch religiöse Gesinnungen in uns erwecket, erhalten und gestärket werden. Diese sind theils innere, Betrachtung Gottes, Gebet und Prüfung unserer Handlungen aus dem Gesichtspunkte der Religion; theils äußere, wohin alle religiöse Handlungen gehören, wodurch religiöse Gesinnungen ausgedrückt, erweckt und erhalten werden. Der Inbegrif der ersten macht die innere, der Inbegrif der letztern macht die äußere Gottesverehrung aus. Ohne erstere ist die letztere todt.

Grade, verbotene.

Nat. Recht.

Darunter versteht man denjenigen Grad der Verwandschaft, welcher Personen beiderley Geschlechts verhindert einander zu ehelichen. Die Bestimmung dieser Grade ist aus dem Mosaischen Gesetze zu uns übergegangen, welchem man, ob es gleich positiv war, eine allgemeine Verbindlichkeit beylegte. Nach demselben hätte Epaminondas, wo ich nicht irre, seine leibliche Schwester, wenn er ein Jude gewesen wäre, nicht heirathen dürfen. Man muß hiebey unterscheiden, was rathsam ist, und was durch das Naturgesetz verboten

ist.

ist. Rathsam ist es allerdings, wenn der Staat gewisse Grenzen der Verwandschaften festsetzt, innerhalb welchen Ehen nicht zugelassen werden sollen, wenn dieselben nur nicht gar zu weit ausgedehnet und vervielfältiget werden; und daß er dieses thun könne, wie so vieles andere, was das Naturrecht nur unbestimmt gelassen hat und aus Mangel an Vernunftgründen unbestimmt lassen muste, ist keinem Zweifel unterworfen. Nach den Grundsätzen des Naturrechts aber, läßt sich hierinne nichts bestimmen, wenn man nicht miteinem Seitenblick auf angrenzende Wissenschaften, zu Erdichtungen seine Zuflucht nehmen will. Sieht man bloß auf den wesentlichen Zweck der Ehe und nicht auf andere Nebenzwecke, so können sich alle Personen, ohne Rücksicht auf Verwandschaft einander ehelichen, bey welchen dieser zu erhalten möglich ist. Weiter kann das natürliche Recht nichts bestimmen. Dazu kommt, daß, wenn wir nicht Prä- oder Coadamitten annehmen wollen, in allen Anfange leibliche Geschwister einander müssen geehlichet haben, welches Gott nicht zulassen konnte, wenn es gegen die Natur war.

Grundcharakter.

S. Character 1 Bd. S. 679 ff.

Grundsatz.

S. Axiom. 1 Bd. S. 441.

Grundsatz des Grundes.

Metaph. und crit. Phil.

Da wir bereits oben in dem Artikel, Causalität, von diesem Grundsatze geredet haben (S. 1 Bd.

S. 664.) so wollen wir hier nur noch zur Ergänzung dieser Lehre die kurze Geschichte dieses berühmten Satzes hinzuthun.

Die Griechen sind ohnstreitig die ersten gewesen, welche auf dieses Princip: daß alles seinen zureichenden Grund habe, ihre Philosophie gebaut haben. Der Sache nach war er zwar längst vor ihnen bekannt; aber als Princip, müssen wir ihnen die Ehre lassen, denselben zuerst in die Philosophie eingeführt zu haben. Sie sagten: Man müsse von allen Dingen den zureichenden Grund suchen, warum sie vielmehr sind, als nicht sind. Sie wurden hierauf geführt, durch den Satz: aus Nichts wird nichts, weil sie einsahen, wenn kein Grund vorhanden wäre, warum etwas existire, so könne auch nichts geschehen oder würklich werden. Daher sagt schon Euklides: Nichts ist ohne Ursache.

Cicero de Diuinatione spricht: Qui potest profiteri, quidquam futurum esse, quod neque caussam habet ullam cur futurum sit. Er beruft sich da auf diejenigen, welche aus der beständigen Bewegung des Mondes schließen auf eine Sonnenfinsterniß und dieselbe vorher sagen. Um dieses zu können müsten sie einen Grund haben. Ferner, da, wo er, von der Wahrsagerkunst redet, schreibt er an seinen Bruder, den Quintus: A te rationem totius haruspicinae peto. Sed te mirificam in latebram conjecisti. Quod enim intelligeret, fore, ut premerem te, cum ex te caussam uniuscujusque divinationis exquirerem, multa verba fecisti, te, cum res videres rationem caussamque non quaerere: quid fieret, non cur fieret, ad rem pertinere. Quasi esset Philosopho caussam non quaerere. Und weiter hin sagt er: Caussam ignoratio in re nova mirationem facit. Ferner disputirt er gegen den Epikur in dem Buch de Fato. Epikur behauptete; die Bewegung eines Atomen, habe keine Ur-

sa-

ſache. Hierauf ſagt Cicero: Ne omnes a phyſicis irrideamur, ſi dicamus, quidquam fieri ſine cauſſa, diſtinguendum eſt et ita dicendum, ipſius individui hanc eſſe naturam, ut pondere et gravitate moveatur, eamque ipſam eſſe cauſſam cur ita feratur. Similiter ad animorum motus voluntarios non eſt requirenda cauſſa externa, und macht den Schluß: concedendum eſt, aut Fato omnia fieri, aut quidquam poſſe fieri ſine cauſſa, beweiſt auch ſogar im folgenden, daß etwas ohne Urſache geſchehen könne.

Daß unter den Scholaſtikern dieſes Princip bekannt geweſen, beweiſt ihr Canon: nihil fit ſine cauſſa. Und Suarez Metaph. T. 1. p. 235 ſagt: Quamvis autem non omne ens comprehenſum ſub objecto Metaphyſices habeat veram et propriam cauſſam, nam Deus cauſſam non habet, ita ut verum ſit dicere: ens in quantum ens ſpecificatione, etſi non reduplicative habere cauſſam. Licet Deus non habeat veram et realem cauſſam, quaedam tamen rationes eius concipiuntur a nobis, ac ſi eſſent cauſſae aliarum. Dieſen Canon hat Galenus zuerſt vorgebracht und er galt nur de cauſſa efficiente ſo: omne ens, quod fieri dicitur habet cauſſam efficientem. Sie behaupteten von dieſem Satze, er könne a priori nicht bewieſen werden; aber a poſteriori durch Induction.

Unter den Neuern entſtund ein Streit über die Frage: Ob das Princip des zureichenden Grundes, einerley ſey, mit dieſem Satze: Nichts geſchieht ohne Urſache? Wolf negierte es in ſeiner Ontologie p. 50 er ſagt: Scholaſtici dudum uſi ſunt axiomate, nihil eſſe ſine cauſſa; ſed haec propoſitio cum principio rationis ſufficientis minime confundenda, quum ratio et cauſſa plurimum differant. Eben dies thut auch Carpov in reſponſionibus ad Langii libellum:

Hun-

Hundert und dreißig Fragen aus der mechanischen, d. i. Wolfischen Philosophie, ingleichen Reusch in seiner Metaphysik. p. 247.

Dieses Princip dauerte nun so lange die scholastische Philosophie im Schwange gienge, bis Leibnitz kam und seine Theodicee schrieb, wo er Th. 1. §. 44. also spricht: Es sind zwei Hauptgründe unserer Vernunftschlüsse, der Grundsatz des Widerspruchs, welcher mit sich bringt, daß unter zwei sich widerstreitenden Sätzen, der eine wahr und der andere falsch ist; und der Grund der determinirenden Ursache (principium rationis determinantis) nach welchem niemals etwas ohne determinirende Ursache oder Raison geschieht, d. i. ohne etwas, dadurch man a priori Grund angeben kann, warum diese Sache vielmehr existirt, als nicht existirt, warum sie so und nicht vielmehr anders ist. Dieses große Princip findet in allen Dingen statt, und man wird niemals ein Exempel dagegen anführen können. Er nahm es also hier ohne Beweis an, und drückte es so aus, nihil est sine ratione determinante, in der Monadologie drückt er sich so aus: nihil fit sine ratione sufficiente, und es ist nicht zu verkennen, daß Leibnitz dieses Princip zuerst unter die ersten Principien der ganzen menschlichen Erkenntniß gerechnet und es auch so angewandt hat. Man sehe die zweite Epistel an Klark.

Wolf hat dieses Princip eben so angenommen wie Leibnitz. Principium rationis sufficientis experientiae minime contrarium deprehenditur (Ontolog. §. 32.) Denn wo man dasselbe anwendete, so würde man entweder finden, daß eine Ursache da sey; oder man würde doch nicht demonstriren können, daß keine da sey. So lange man aber dies nicht könne, so lange könne man auch nicht beweisen, daß es falsch sey, und diejenigen, welche es läugneten, von denen sagt er, ab ex-

emplis singularibus callide abstinuerunt, ne quis alias rationes commonstraret quas ipsemet praevidere non poterat.

Da es nun sowohl einen Erkenntniß- als Sachgrund (ratio cognoscendi s. analytica und ratio realis s. essendi) giebt, so entsteht die Frage, welche Bedeutung hat es hier? Leibnitz verstund nur dem Sachgrund (rationem de iis, quae fiunt), Wolf aber extendirte es auch auf mögliche Dinge. Leibnitz statuirte aber einen solchen Grund nicht nur in nothwendigen Dingen, sondern auch in zufälligen. (S. den Tractat vom Ursprung des Bösen, und in einer Epistel an Klark sagt er: es kann nichts ohne Grund seyn, in so fern eine Sache würklich vorhanden ist. Daraus erhellet so viel, daß Leibnitz den Satz blos auf Existenzen angewandt wissen wollte.

Wolf (Ontolog. §. 70. drückt es so aus: Nihil est sine ratione sufficiente, hoc est, si aliquid ponitur, ponendum etiam est aliquid vnde intelligitur, cur idem potius sit, quam non sit. Aber er will es nur angewandt wissen auf zufällige Wahrheiten. Denn er sagt in seinen Adnotat. ad Metaphysicam p 9. Es sind zweierlei Arten von Wahrheiten, nothwendige und zufällige. Jene sind in dem Princip des Widerspruchs gegründet; diese hingegen in dem Princip des zureichenden Grundes, und sieht es also an für die Quelle aller zufälligen Wahrheiten. Damit er nun diesem Satze auch die Ausdehnung auf alle mögliche Dinge und auf alle Universalia geben konnte, so blieb er nicht, wie Leibnitz bei der Erfahrung allein stehn, sondern wollte denselben nun auch a priori beweisen, wodurch er beinahe den Satz selbst verdächtig gemacht hätte. Er schloß Ontolog. §. 70. so: Entweder ist nichts ohne zureichenden Grund, oder es ist etwas ohne zureichenden Grund. Im letzten Falle müste also der Grund Nichts seyn; nun

ist

ist aber der Grund Etwas; folglich wäre Nichts Etwas, welches sich widerspricht. Z. B. die Wärme eines Steins hat entweder einen Grund, oder nicht. Wäre das letztere, so müste der Grund davon Nichts seyn. Nun aber sey Grund Etwas; also ꝛc. Hier war das sophistische Wortspiel handgreiflich. Wenn er also den Satz auf Universalia ausdehnen wollte, so hatte er denselben in dieser Bedeutung nicht bewiesen, wie er denn auch nicht bewiesen werden kann, indem die Caussalität überhaupt gar keinen Sinn mehr behält, wenn man sie auf Dinge an sich, wie die Universalia sind, anwenden will. (Man sehe unter andern, Schaub vernünftige Gedanken von dem Satze des zureichenden Grundes in der Wolfischen Philosophie. Leipz. 1737.

Woller in System Metaph. §. 88. will eigentlich nur daß das cur aliquid potius sit, quam non sit, das Princip des Grundes müsse genannt werden; läugnet aber, daß es in diesem Verstande auf zufällige Wahrheiten angewendet werden könne. Denn hier sey die Frage nicht, ob beide Arten von Wahrheiten ihren zureichenden Grund haben; sondern in Hinsicht der Qualität, welche sich besonders vor die Natur einer nothwendigen und zufälligen Wahrheit schicke, und setzt hinzu: fatendum est, quod conuenit formae contingenti, non posse simul competere formae necessariae, nisi vtriusque mixturam absurde statuere velis. und tadelt deswegen Leibnitzen, daß er auf diesen Unterschied nicht attendiret hätte.

Wegen der Universalität dieses Princips erhob sich bald ein Streit, zwischen Leibnitz und Klark. In der zweiten Epistel an Leibnitz macht Klark folgende Einwendungen: bei Dingen, die ihrer Natur nach einander vollkommen gleich wären, gebe es keinen zureichenden Grund ihrer Existenz; nur allein der göttliche

Wille sey hinreichend, selbige würklich zu machen, und zwar ohne einen äußern zureichenden Grund. Der Wille aber habe keinen zureichenden Grund. Leibnitz antwortete in der zweiten Epistel an Klark: ein Wille ohne Bewegungsgründe, sey kein Wille, und ein solcher sey den göttlichen Vollkommenheiten unanständig. Zweitens, es gebe keine zwei vollkommen gleiche existirende Dinge. Jetzt wurde nun der Streit ganz wo anders hin gezogen. Klark antwortete: diese Lehre setze eine fatale Nothwendigkeit. Denn Leibnitz vergleiche den Willen mit einer Waage, was hier die Gewichte wären, das wären bei dem Willen die Bewegungsgründe. So wenig sich nun eine Waage wohin wenden könnte, wo nicht das Uebergewicht wäre, so wenig könne der Wille, wenn einmal die Bewegungsgründe wären gesetzt worden, sich zum Gegentheil neigen. Und was den Satz des Nichtzuunterscheidenden betraf, sagte Klark zwei solche Dinge blieben noch immer zwei, und wenn der Satz wahr wäre, so hätte Gott gar keine Materie erschaffen können, weil ihre Elemente einfach, folglich einander vollkommen gleich wären.

Leibnitz antwortete und gab zu, daß einerlei Verhältniß wäre, zwischen den Gewichten einer Waage und zwischen den Bewegungsgründen des Willens; läugnete aber, daß daraus eine fatale Nothwendigkeit folge. Denn man müsse absolute und hypothetische Nothwendigkeit unterscheiden. Letztere hebe die Freiheit nicht auf, und die fände statt bei Beweggründen des Willens. Die Beweggründe, sagte er, machen uns nur geneigt, zwingen aber nicht; sie disponiren nur den Willen zur Handlung. Die absolute Nothwendigkeit hingegen hange ab von dem Gesetze des Widerspruchs.

Diesen Unterschied, oder vielmehr diese Aenlichkeit zwischen einer Waage und zwischen dem Willen, verwarf Klark gänzlich; weil der Wille das Princip dr

Hand-

Handlung in sich, jene aber außer sich hätte, und Leibnitz verwechsele ein Princip der Handlung mit Beweggründen. Er verwarf auch den Unterschied zwischen absoluter und hypothetischer Nothwendigkeit und sagte, alle Nothwendigkeit ist absolut, und beschuldigte ihn, er habe eine petitionem principii begangen. Hierüber starb Leibnitz, und konnte sich nicht weiter verantworten.

Crusius in Dissertat. de limitibus principii rationis sufficientis behauptete ebenfalls, es werde durch den Satz des Grundes eine absolute und unvermeidliche Nothwendigkeit eingeführt, ein Fatum statuiret, und alle Moralität aufgehoben. Hier sind seine Worte: Cuius oppositum esse non potest, non potest non fieri vel aliter fieri. Si, quidquid fit, non aliter fieri potest nisi vt habeat rationem determinantem, sequitur, vt id, quod non fit etiam fieri non possit, adeoque omnia eueniant prorsus absoluta necessitate, eo ipso principium rationis sufficientis introducit fatum atque tollit omnem libertatem. Fatum aber nennet er immutabilem omnium rerum implicationem. Das nämliche, sagt auch Bölbike.

Daries (Metaph. Philos. prima und in den philosophischen Nebenstunden) drückt den Satz des Grundes so aus: Alles, was mit Wahrheit einer Sache zukommt und nicht das Primum weder in der Erkenntniß, noch in der Sache ist (Primum in re et in cognitione) das hat seinen zureichenden Grund. Er nahm daher die Grundwesen und die ersten Merkmale der Dinge, ingleichen Unwahrheit, Lügen und Sünde davon aus. Denn, sagte er, wenn alles seinen zureichenden Grund hat, so müssen auch die allererſten Merkmale der Dinge ihren zureichenden Grund haben; folglich müste noch etwas eher können gesetzt werden, als das erste, welches widersprechend ist. Baumgarten

wollte

wollte hierauf antworten durch den Unterschied zwischen einem Grunde überhaupt, und zwischen einem von uns erkannten Grund. Ferner, sollte alles seinen zureichenden Grund haben, so müsse man auch mit zureichendem Grunde irren, d. i. mit zureichendem Grunde einer Sache Eigenschaften beilegen können, die sie nicht hat, und eben so mit zureichenden Gründen fehlen und sündigen können, welches sich widerspricht. Baumgarten antwortet: die ratio sufficiens ist privativa, illusio ingenii essentiam rei veram cum spuria confundentis, und die ratio liegt im Subject, das Wahrheit mit Falschheit verwechselt, und der Mißbrauch seiner Freiheit.

Es hat mir wenigstens immer Vergnügen gemacht, dem Streite groser Männer im Geiste, als Zuschauer beizuwohnen, und noch jetzt, da ich diesen Streit über den Satz des Grundes erzähle, hat es mir Vergnügen gemacht, die Waffen zu besehen, womit sie kämpften und — wie sie am Ende unverrichteter Sache aus dem Felde ziehen. Ich habe daher auch nichts drein reden wollen, (welches bei Streitigkeiten überhaupt außer den Grenzen eines Dictionaristen ist) um vielleicht den Leser in ähnlichen Vergnügen nicht zu unterbrechen. Die ganze Sache wird ohnehin zusammenstürzen, wenn wir das Princip des zureichenden Grundes nach den Grundsätzen der critischen Philosophie betrachten.

Da muß man unterscheiden logischen Grund, und Realgrund. Grund überhaupt ist alles, wodurch etwas erkannt wird, das, was erkannt wird, ist entweder eine blose Vorstellung, oder eine Sache. Dasjenige, woraus eine Vorstellung erkannt wird, ist der logische, dasjenige Ding, durch dessen Daseyn ein anderes von ihm verschiedenes Ding gesetzt wird, ist der real Grund. Aus dem erstern entspringt der Satz: Alles was gedacht wird (Alles logisch-Mögliche, Denkbare) hat einen Erkenntnißgrund. Denn das

Denken

Denken ist nur dadurch möglich, daß der Widerspruch, oder die Einstimmung unter den Vorstellungen erkannt wird. Dasjenige, wodurch dieses erkannt wird, ist eben der Grund. Wäre derselbe nicht vorhanden, so würde etwas gedacht, was alles Denken aufhebt. Aus dem letztern entspringt der Satz: Jedes Ding hat seine Ursache. Dieser Satz ist ein metaphysischer Grundsatz und gehört eigentlich hier her. Man kann denselben verschiedentlich ausdrücken; man kann sagen: Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Würkung; oder, Alles was in der Erscheinung entsteht, hat eine Ursache; oder, vor jeder Erscheinung muß eine andere vorausgehen, die sie möglich macht. Denn Erfahrungs-Erkenntniß besteht nicht blos darinne, daß man die Eindrücke der Sinnlichkeit einzeln und zerstreut denkt, dadurch würde nie Erkenntniß zu Stande kommen; sondern wir müssen diese Wahrnehmungen auch verknüpfen. Dies setzt eine Vernunfthandlung oder einen Schluß voraus. Es sollen aber in einer Erkenntniß von würklichen Gegenständen, die Vorstellungen derselben nicht blos in der Einbildung, subjectiv verbunden werden, sondern es soll bestimmt werden, wie die Objecte selbst bestimmt sind. Folglich müssen die Objecte die subjective Verknüpfung selbst nothwendig machen. Dies ist der objective Grund der Verknüpfung. Nun ist aber nur eine Art möglich, wie durch den Verstand verschiedene würkliche Dinge als verknüpft vorgestellt werden können, nämlich, daß sie im Verhältniß der Ursache und Würkung gedacht werden. Folglich muß dieses Verhältniß in den Objecten auch würklich gegründet seyn, und alles was geschieht oder anhebt zu seyn, jede Erscheinung muß eine Ursache haben, und es muß eine andere vorher gehen, die sie möglich macht. Auf diese Art stellt die critische Philosophie diesen Grundsatz auf, und beweist denselben auf

ganz andere Art, als ihn Wolf beweisen wollte, und es kann derselbe in keiner andern, als dieser Bedeutung bewiesen werden. Daraus aber, daß jede Erscheinung, welche anhebt zu seyn, ihre Ursache haben muß, folgt nicht so gleich, daß man diese Ursache auch jedes mal erkennen, bestimmen und angeben könne. Genug daß wir wissen, als Erscheinung muß sie mit einer Ursache irgend wo verknüpft seyn, sie sey welche sie wolle. Daher ist der Satz des Grundes nur eine Anweisung für die Vernunft, nach einer Ursache zu forschen und nicht eher nachzulassen, als bis sie auf die letzte unbedingte Ursache gekommen ist, von welcher alles Bedingte abhängt, ob sie gleich vor der Hand noch nicht einsieht, ob sie dies Unbedingte finden werde. Dieses nennet Kant den regulativen Gebrauch dieses Grundsatzes für die Vernunft, und behauptet, daß er weiter von gar keinem constitutivem Gebrauche für dieselbe sey. Könnte die Vernunft dasjenige, was sie als die letzte unbedingte Ursache ansieht, dadurch in der Anschauung auch würklich darstellen und geben, so wäre der Satz für sie von constitutiven Gebrauche; da dieses aber ohnmöglich, wie gleich erhellen wird, so ist es für sie nur eine subjective Vorschrift in ihren Nachforschungen so weit fort zu schreiten von Ursachen der Erscheinungen zu Ursachen, als es ihr möglich ist.

Jetzt fragt sichs nun, auf welche Gegenstände die Vernunft befugt sey, diesen Grundsatz anzuwenden? Es ist wahr, es ist ihr wesentlich und unvermeidlich in einer gegebenen Reihe der Dinge durch Schlüsse bis zu dem Unbedingten und ersten aufzusteigen, um überall Einheit in ihre Erkenntnisse zu bringen. Aber sie hat sich es auch selbst beizumessen, wenn sie hier ihre Grenzen überschreitet, und mit diesem Grundsatze in eine Welt übergeht, wo es keine Erscheinungen mehr giebt, die sie nach demselben als mit einander, und mit den Erschei-

nungen

nungen selbst verknüpft gedacht werden können, wenn sie sich sodann in Widersprüche verliert und in Streit verwickelt.

Alle Gegenstände sind entweder Erscheinungen der Sinnenwelt, oder übersinnliche Gegenstände, Dinge an sich, Noumena. Nur von den erstern ist der Grundsatz bewiesen, und von den andern kann er nicht bewiesen werden. Denn der Begriff einer Caussalverhältniß verliert alle Bedeutung, wenn er von andern Dingen die Nicht-Erscheinungen sind, gesagt wird. S. Art. Caussalität und Categorie). Wir können daher mit der Redensart: das Ding an sich ist Ursach von etwas, gar keinen Sinn verbinden und nichts dabei denken. Wir wissen nur was ursachliche Verknüpfung in der Sinnenwelt ist, wo uns die Dinge in der Erscheinung würklich gegeben werden. Dies berechtiget uns aber nicht, ein gleiches von Gegenständen der intelligibelen Welt, wo die Dinge an sich nur allein zu Hause sind, zu behaupten, da uns dieselben gar nicht nach unseren jetzigen Anschauungsvermögen gegeben werden können. Wer hat wohl das Unbedingte, das Ding an sich je angeschaut? Woraus erhellet, daß der Satz des Grundes auf übersinnliche Gegenstände gar nicht angewandt werden könne, sondern nur auf Erscheinungen der Sinnenwelt. Nun findet sichs aber, daß alle vorhergehende Philosophen diesen unbefugten Schritt, aus der Erscheinungswelt in eine Welt der Nicht-Erscheinungen thaten, und so konnte es nicht fehlen, daß sie sich in Trugschlüsse verwickelten, die sie einander selbst nicht einmal lösen konnten.

Der critische Philosoph antwortet nun auf die Fragen: Ob die Prima, (der Erkenntniß und der Sache nach) ob das Unbedingte, ob Freiheit in transcendentaler Hinsicht, eben so in ursachlicher Verknüpfung unter sich und mit den Erscheinungen stehen, wie die Erschei-

nungen selbst? durch ein non liquet; weil er aufrichtig gesteht, daß er den Satz des Grundes in dieser Höhe nicht mehr versteht, und ihn auch nicht in der Bedeutung hat beweisen können. Und hiemit stürzt die ganze Zurüstung aller Gegner zusammen. (Man vergleiche den Art. Caussalität.)

Grundfactum.

Anthropologie.

Ein Factum erklären heißt, eine allgemeine Regel angeben, unter welcher dieses besondere Factum begriffen ist. Z. B. den Umlauf der Planeten, aus den Gesetzen der Schwere und Bewegung. Alle Facta, welche sich nicht aus irgend einer vorherbekannten, und besser als sie verstandenen Regel erklären lassen, nennet Ferguson Grundfacta. (Grundf. der Moralphilos. S. 7. 3. B.) Z. B. die Schwere bei Körpern. Die Beobachtungskunst giebt daher die Regel an die Hand: Man bemühe sich in der Beobachtung der Gegenstände so weit zu gehen, bis man auf Grundfacta gekommen ist. Besonders nöthig ist dieses bei der Beobachtung moralischer Gegenstände, das Wort in der weitläuftigern Bedeutung genommen. Die moralischen Würkungen und Erscheinungen, die wir bei dem Menschen wahrnehmen, gehen weit innerhalb seiner fort, sie gleichen einer Kette, in welcher das gegebene Factum oder der Gegenstand unserer Beobachtung das erste Glied ist, in Absicht auf den Anfang unserer Beobachtung, und dasjenige, bei welchem wir endlich stehen bleiben müßen, über welchen wir kein anderes wahrnehmen können, das letzte, dieses ist alsdenn ein Grundfactum, wenn es innerhalb des Menschen anzutreffen, und bestimmt die Grenzen der Beobachtung. Wollte man die Beobachtung eher abbrechen, so würde immer

immer noch ein Glied in dieser Kette fehlen, und die Beobachtung würde nicht vollständig seyn.

Grundkraft.

S. Kraft.

Grundirrthum.

S. Irrthum.

Grundtrieb.

Anthropol. und Moral.

Da sich nicht wohl verstehen läßt, was Grundtrieb sey, so müssen wir hier zuvor die Lehre von Trieben überhaupt vorausschicken. Die Menschen erscheinen uns bald in Thätigkeit, bald in Ruhe. Sehen wir sie in Thätigkeit, so sind sie bald durch einen natürlichen Trieb, bald aus Wahl geschäftig. Sie finden Lust an natürlicher Freiheit, wenn sie ihre Organen willkührlich in Bewegung setzen können, und leiden, wenn sie sich unter Zwang und Fesseln befinden. Sie sind ruhig und gelassen, wenn diese Triebe befriediget sind, nicht gehindert, zerrüttet oder zerstört werden. Man hat von den mannigfaltigen Aeußerungen seiner Thätigkeit auf einen letzten Grund derselben in seiner Natur den Schluß gemacht, über welchen hinaus nichts liegt, woraus man diese Erscheinungen besser erklären könne, und denselben mit dem Namen Trieb, belegt. Man denkt sich darunter nichts anders, als den letzten subjectiven Grund des Ursprungs der menschlichen Thätigkeit, welche würket, ehe der Mensch noch Erfahrung von Vergnügen und Schmerz gemacht hat, und ehe er noch den Zweck

denkt,

denkt, wozu derselbe ihm die erste Richtung giebt, und in ihm vorhanden ist. Unter Aufsicht derselben, unternimmt der Mensch und das Thier gewisse Handlungen, die er nicht erst zu lernen braucht, sondern die Vermögen dazu in ihrer Vollkommenheit schon mit auf die Welt bringt, und man hat daher gesagt, er übe die ihm dazu verliehene Thätigkeit durch die Lehrmeisterin Natur. So sagte schon Horaz: Vente lupus cornu taurus petit vnde, nisi intus monstratum. Sat. 1. L. II. Die Philosophen des Alterthums haben schon hieran gedacht. So nannten sie den Trieb nach Selbsterhaltung πρωτην ορμην, πρωτον οικειον, τα πρωτα κατα φυσιν, und nach dem Cicero primum impetum, conatum, appetitum, prima naturalia, principia naturalia. (Diog. Laert. B. VII. Abschn. 85. Cicero de finibus L. V. Cp. 9. Man kann diese Triebe betrachten in anthropologischer und in moralische Hinsicht. In der Anthropologie hat man die Triebe eingetheilt 1) in thierische und in vernünftige, 2) in Grund- und abgeleiten Triebe. Die thierischen, welche der Mensch, von seiner thierischen Seite betrachtet, mit den Thieren gemein hat, sind entweder der Trieb des Lebens und der Subsistenz, oder der Trieb nach Wohlseyn. Zu den erstern gehört Hunger und Durst, der Trieb nach natürlicher Freiheit, der Hang zur Ruhe, und zur Fortpflanzung des Geschlechts. Zu den andern gehören als Gegenstände alle Dinge, welche zur Annehmlichkeit des Lebens etwas beitragen. Sind die Nothwendigkeiten des Lebens befriediget, so tritt der Hang nach Wohlseyn, nach Bequemlichkeit und Auszierung bey dem Menschen ein. Da beschäftiget er seine Einbildungskraft mit Erfindung der Mittel, welche das Leben angenehm zu machen geschickt sind. Es erwachet daher dieser Trieb, der Vorstellung nach, freilich später, als der Trieb nach Subsistenz. Man hat nun gefragt, ob diese Triebe nicht unter einen einzi-

gen

gen können gebracht werden, welcher sodann der Grundtrieb aller Triebe verdiente genannt zu werden? Wir wollen diese Frage zuerst bey den thierischen Trieben beantworten. Da nach der Erfahrung, der Endzweck der Natur bey diesen Trieben offenbar kein anderer gewesen seyn kann, als die Erhaltung der beseelten Wesen in dem bestmöglichsten Zustande ihrer Art, dieses aber das erste Gesetz, ja das Wesen der Selbstliebe selbst ist: so muß man sagen, die Selbstliebe ist der Grundtrieb aller Triebe. Denn diese ist ihrer Natur nach nichts anders, als das Verlangen nach Seyn und Wohlseyn. Ueber dieses Faktum hinaus, läßt sich in der Natur des Menschen nichts annehmen welches eher und besser bekannt wäre. Nahrungsmittel, natürliche Freiheit, Fortpflanzung und Ruhe oder Schlaf sind nur eben so viele Mittel diesen letzten Zweck zu befördern. Das Thier folgt der Würksamkeit dieser Triebe blindlings, ohne sich die Gegenstände derselben in der Subordination zu gewissen Zwecken zu denken, und man könnte daher diese Triebe, in wiefern sie in der unvernünftigen Natur würksam sind, unverständige Triebe nennen, da hingegen dieselben in der vernünftigen Natur des Menschen zu verständigen Trieben werden. Es läßt sich dieses noch durch Induction und durch genauere Betrachtung der besondern Triebe beweisen. Warum beschäftiget sich der Mensch mit Aufsuchung der Nahrungsmittel, warum sucht er Wesen seiner Art des zweiten Geschlechts, warum hasset er alle Fesseln und alle Gefangenschaft und warum sehnet er sich nach Ruhe und Erholung, wenn seine Kräfte erschlaffet sind? Ist es wohl etwas anderes, als die Idee des Nützlichen, welche er in allen diesen Dingen zu finden glaubt? Und beurtheilet er nicht das, was ihm nützlich aus dem Beitrage, welchen ihm diese Dinge zu seinem Ich liefern? Eben darum bringt er ja die Dinge unter die entgegengesetz-

ten Klassen von gut, und bös, je nachdem sie ihm Lust versprechen, oder Unlust drohen, versteht sich, wenn wir ihn nehmen, wie er gewöhnlicher Weise ist, wie er hier genommen werden muß. Ich bin daher noch immer der Meinung, daß, wenn man sich die natürlichen Triebe des Menschen in einer gewissen Subordination denken will, die Selbstliebe oben anstehe und der Grundtrieb aller Triebe sey. Dieselbe äußert sich nun entweder in dem Antriebe zur Thätigkeit, oder in dem Hange zur Ruhe. Im ersten Falle beschäftiget sich der Mensch entweder mit Aufsuchung der Mittel zur Subsistenz, oder der Geschlechtslust, oder mit Entfernung der Hindernisse seiner natürlichen Freiheit, und ergreift, im Falle einer Ueberlegenheit die Flucht. Auf solche Weise hat die Natur durch den Grundtrieb der Selbstliebe den Menschen ihm selbst anempfehlen wollen. Die Macht dieser Triebe ist bey dem Thiere so groß, daß ihre Nichtbefriedigung oft den Tod des Thieres nach sich zieht. Mit diesen mächtigen Triebrädern seiner Natur ausgestattet, überließ nun die Natur den Menschen seinem eigenen Gange und besorgte durch dieselbe sein ferneres Wachsthum und Ausbildung; außer daß sie die Mittel zu Befriedigung seiner Triebe, auf seinen Weg hinlegte, mit denen er sich befassen und durch Erfahrung prüfen lernen sollte, unter welchen Bedingungen dieselben für ihn Mittel der Befriedigung werden könnten.

Ehe wir weiter gehen, muß ich erst bemerken, daß nicht alle den Trieb nach natürlicher Freiheit unter die Triebe haben rechnen wollen. Ich verstehe nichts anders darunter, als das Verlangen seinen Körper nach Willkühr zu bewegen und alle Hindernisse zu vermeiden, die dieser freien Bewegung im Wege stehen. Wir haben ihn mit den Thieren gemein, nur daß derselbe in der vernünftigen Natur des Menschen eine andere

Gestalt

Gestalt annimmt, deswegen machen die Thiere für den Menschen eine flüchtige Gesellschaft aus, weil er sie entweder durch List oder durch Gewalt um ihre natürliche Freiheit bringt. Daß nun dieser Trieb ein eigener und von allen vorhergehenden unterschiedener Trieb sey, erhellet daraus. Es würket derselbe und reizet den Menschen zu einer gewissen Thätigkeit an, ehe derselbe noch Erfahrung von Lust oder Unlust gemacht hat, die ihm die Befriedigung oder Nichtbefriedigung desselben verursachen kann. Das erstgeborne Kind strebt sich gegen die Bänder, womit man seine Organen einwickelt, ist munter und vergnügt, wenn man es frey macht. Zweitens, es treibt derselbe den Menschen und das Thier zu gewissen Handlungen an, welche aus keinem der übrigen Triebe besser können erklärt werden. Warum trauert der aus der Freiheit in einem Käfig eingesperrte junge Vogel, oder ist so unbändig wild, und wenn wir ihm gleich sein Futter in voller Maaße reichen, so zieht er doch in dieser Gefangenschaft oft dem Leben den Tod vor? Drittens, es würde nicht zu erklären seyn, warum der Mensch eine eigene Gattung der Dinge als gut, oder bös empfindet, wenn dieser Trieb in ihm nicht vorhanden wäre, weil dieses aus allen übrigen nicht so gut verstanden werden kann. Z. B. Gefangschaft und jede Art der Abhängigkeit von einem Stärkern. Wie könnte er das Gefängniß für eine Strafe halten, wenn er dadurch nicht benachrichtiget würde, daß sein Zustand schlimmer worden sey, als er vorher war? Der Trieb des Lebens oder der Subsistenz kann ihm dies nicht sagen, denn wir wollen ihm an Nahrungsmitteln nichts abgehen lassen, auch nicht der Hang zur Ruhe oder zur Fortpflanzung. Aus dem ersten folgt, daß es würklich eines der ersten Principien der menschlichen Natur ist, woraus sich das Bestreben, gewisse Gegenstände von sich zu entfernen, und andere zu erhal-

halten, begreifen läßt. Aus dem zweiten und dritten, daß es unter keinen der übrigen Triebe gebracht werden könne, und folglich von ihnen wesentlich unterschieden sey.

Dadurch, daß wir anfänglich dieser Triebe weniger gemacht und dieselben unter die zwey Klassen, Antrieb zur Thätigkeit und Hang zur Ruhe gebracht haben, dürfte es das Ansehn gewinnen, als bestünde die Natur aus widerstreitenden und entgegengesetzten Principien. Allein diese Triebe sind von periodischer Wiederkehr. Ruhe und Thätigkeit können nicht zu gleicher Zeit ihre Würksamkeit zeigen, so wenig als Sättigung und Hunger. Sondern, sie hören auf eine Zeit lang auf, wenn ihr Endzweck erreicht ist. Das waren die τα πρωτα κατα φυσιν der Alten.

Von den thierischen Trieben sind die vernünftigen unterschieden. Sie heißen vernünftig, weil sie durch die vernünftige Natur des Menschen zu vernünftigen Zwecken geleitet werden sollen und können, und ihm Anlässe zu vernünftigen Handlungen geben. Das Thier ist ruhig und gelassen, das heißt, in soweit glückselig, als es ein Thier seyn kann, wenn alle diese Triebe bey ihm befriediget sind. Denn seine ganze Glückseligkeit besteht in dem Genusse der sinnlichen Lust. Aber bey dem Menschen ist es nur die erste Stufe, von welcher derselbe zu höhern und größern Vollkommenheiten fortschreitet. Dort war es letzter Endzweck; hier nur ein Mittel; und obgleich der Mensch anfänglich mehr das Leben eines Thieres lebt, da sein ganzes Wohlbehagen in der Entfernung der sinnlichen Unlust zu bestehen scheinet, so geschieht dieses doch nur darum, damit seine edlern Fähigkeiten sich desto ungehinderter entwickeln können. Es ist zwar nicht zu läugnen, daß der Mensch auch blos nach seiner thierischen Natur betrachtet, immer das vollkommenste unter allen Thieren ist. Der ganze

Bau seines Körpers, seine Organen u. s. w. geben ihm einen Vorzug für den übrigen Thieren, und aus eben der Ursache läßt sich auch eine vorzüglichere Einbildungskraft bey ihm erwarten. Mithin würde er noch immer von seiner thierischen Seite betrachtet, einer größern sinnlichen Glückseligkeit, d. i. eines größern Maaßes sinnlicher Lust fähig seyn, als die übrigen Thiere. Allein wozu würde es nützen, diesen Grad von Glückseligkeit auszuspähen, da die Voraussetzung, daß der Mensch weiter nichts, als das vollkommenste Thier sey, eine bloße Abstraction ist, die niemalen so in der Würklichkeit erscheinet. Wozu sollte es dienen, die Frage zu beantworten: Was würde der Mensch seyn, wenn er weiter keine Aufforderung zur Thätigkeit hätte, als diese thierischen Triebe, durch welchen Grad von Glückseligkeit, würde er sich da noch immer unterscheiden von den unvollkommenern Thieren? Der Mensch, und wäre er auch einer von den Einwohnern der Insel Terra del Fuego, welche Cook in seinen Reisen, den Auskehrig der Natur nennet, bleibt doch immer ein Mensch, und mehr als bloßes Thier. Unterdessen scheinet aus dem obigen soviel zu folgen, daß der Mensch ohnmöglich glücklich seyn kann, der die Bedürfnisse fühlt, welche durch jene Triebe ihm gemacht werden, aber nicht die Mittel in den Händen hat, sie zu befriedigen. Denn wenn man von der Glückseligkeit des Menschen spricht, und zwar des ganzen Menschen, so wird es so wenig erlaubt seyn, ihm seine Gefühle auszuziehen, als es erlaubt war, seine Glückseligkeit, in Abstraction von seinen höhern Fähigkeiten zu berechnen. Der Platoniker und Pythagoreer mögen sich immer außer dem Leibe philosophieren, der Mensch mit menschlichen Gefühlen, wird einem gesunden Leib, d. i. wo er alle Mittel in Händen hat, die Bedürfnisse desselben zu befriedigen) und eine gesunde

Seele (d. i. die weise, wohlwollend, muthig und gerecht ist) für seine Glückseligkeit halten.

Für den Menschen also, der nicht blos Thier ist, nehmen die Dinge in der Welt eine andere Gestalt an. Er betrachtet sie nicht allein als Mittel der sinnlichen Lust; sondern in wiefern er in denselben Anlaß zu vernünftigen Beschäftigungen findet. Der Trieb nach Nahrung und Unterhalt, beschäfftigen ihn nicht blos mit Aufsuchung des Futters, sondern geht über in Sorge für Selbsterhaltung und für Erhaltung derer jenigen, die ihm lieb sind, die ihm, als Fortsätze von seinem Ich, zunächst angehen, und seiner Hülfe bedürfen. Er fängt an auf Mittel zu denken, sich einen Vorrath bey zu besorgendem Mangel, Sicherheit und Bequemlichkeit zu verschaffen. Dies führte ihn auf seine ersten Lebens-Weisen, wo er entweder als Ackersmann, oder als Jäger, oder als Fischer, oder als Hirte erscheinet. Aber alle diese Arbeiten die er unternimmt, sieht er blos an, als Mittel eine gewisse Absicht zu erreichen. Durch die Verbindung der Zwecke und Mittel unterscheidet er sich von den Thieren, bey denen die Handlung unmittelbar auf die Begierde folgt. Und was sollte dieses wohl anders für eine Absicht seyn, als überhaupt die Beförderung seiner innern und äußern Vollkommenheit? In wiefern also in dem Menschen ein gewisses Princip vorhanden ist, das ihn zu Beförderung seiner Vollkommenheiten antreibt, in sofern legen wir ihm einen vernünftigen Trieb bey, welches Rosseau und nach ihm Andere den Vervollkommnungstrieb genannt haben.

Man hat zwar mehrere einzelne vernünftige Triebe nahmhaft gemacht, nämlich die Sorge für Selbsterhaltung, die Liebe zwischen Eltern und Kindern, die Neigung beiderley Geschlechter gegen einander, und die Neigung zur Geselligkeit (S. Ferguson Moralphiloso-

losophie S. 62.) Im Grunde aber scheinen diese nur Uebergänge und Verwandlungen der thierischen Triebe zu seyn, welche in der geistigen und vernünftigen Natur des Menschen eine andere Gestalt gewinnen; weil er nicht blos durch Gefühle und Empfindungen; sondern hauptsächlich durch Denken zu Handlungen angetrieben wird. Nimmt man das Allgemeine heraus, welches in allen diesen besondern Trieben angetroffen wird, so muß man freilich sagen, daß die Begierde nach fortschreitender Vollkommenheit, der einzige vernünftige Trieb der menschlichen Natur sey, welcher deswegen so genannt wird, weil er den Thieren nicht so zukommt, ob er gleich niemalen so reine bey dem Menschen existirt, daß er sich nicht mit den thierischen vermischen sollte. Unter Vollkommenheit aber, das Wort hier im aller weitläuftigsten Verstande genommen (ohne auf den Unterschied der wahren und scheinbaren Vollkommenheit zu sehen) verstehen wir hier alles was eine Verbesserung des menschlichen Zustandes anzeigt. So kann z. B. die Idee der Unabhängigkeit, der Ueberlegenheit an körperlicher Stärke eine solche in dem Gehirn des Wilden seyn; weil bey ihm die Begriffe von sittlicher Vollkommenheit entweder gänzlich mangeln, oder noch roh sind.

Wenn man mit Platner, nur den einigen Trieb des Lebens für angebohren hält, und über denselben noch den Trieb der Ideenbeschäftigung mit Sulzer setzen will: so scheint es, man verliert dabey die Hauptsache zu sehr aus dem Auge, und die Sache gewinnet mehr ein metaphysisches oder psychologisches Ansehn und bleibt nicht mehr in ihren Anthropologischen Grenzen. Freilich genießt der Mensch zuletzt nichts von allem, als seine Ideen, weil für ihn alles Erscheinung ist. Aber in dieser Bedeutung haben die Alten das Wort Trieb nicht genommen. Am allerwenigsten

möchte ich seinen metaphysischen Beweis davon unterschreiben. (S. Philos. Aphorismen. II. Th. S. 24, 25. erste Ausg.) *)

Betrachtet man die bisher genannten Triebe von der moralischen Seite, so sind sie an sich unschuldig, in wiefern sie in der menschlichen Natur aus physischen Ursachen entstehen; und weder moralisch gut noch böse; weil sich hier noch kein Einfluß der freien Willkühr zeigt: alle insgesammt aber sind eigennützig, bald auf eine gröbere, bald auf eine feinere Art. Dadurch thun sie aber sehr oft dem Sittengesetz der praktischen Vernunft Abbruch, als welches allen Eigennutz in Sachen der reinen Sittlichkeit gänzlich entfernt wissen will, weswegen man auch sogar einen Trieb nach Recht und dem moralischen Guten, oder einen Trieb nach Moralität behauptet hat, welcher auf die mögliche Erfüllung des moralischen Gesetzes gerichtet ist, und zwar nicht blindlings würkt, aber sich doch, so bald das Gute vorgestellt wird, wirksam beweißt **). Ob ich nun gleich den Ausdruck eines Triebes hievon nicht gern brauchen möchte, weil er doch würklich einige Nebenideen veranlassen und zu unnöthigen Streitigkeiten Veranlassung geben könnte, indem ich dafür halte, daß es die praktische Vernunft selbst ist, welche in uns jene Neigung hervorbringt: so hat doch die Sache selbst ihre

*) Schriften die hierher gehören sind, Rousseau sur l'origin et les fondem. de linegalité parim les homes. Sulzers vermischte Schriften. Hutcheson Sittenlehre. Home Geschichte der Menschheit. Ferguson Moralph. Kant Anthropologie. Schmid empir. Seelenlehre. Feder über den Willen. Tetens Vers. über den Menschen. Platners phil. Aphorismen. 3th Abhandl. über Perfectibilität in seinem Magazin für die Naturforscher Helvetiens.

**) S. Jacob Sittenlehre. S. 182.

ihre gute Richtigkeit. Das eigentliche Moralische, was dem Menschen einen sittlichen Werth giebt, hängt lediglich davon ab, in wiefern er seine Triebe zum Vortheil des Sittengesetzes einschränkt, besonders was die Form betrifft, und dieselben dem Gebote des sittlichen Gesetzes unterwirft. In der Materie, worauf der Trieb gerichtet ist, kann der freie Wille nichts ändern; aber dieselben zu befriedigen, oder nicht zu befriedigen, sie einzuschränken, oder ihr freien Lauf zu lassen, kurz, es zu untersuchen, ob die Befriedigung desselben auf der Stelle, nebst der Art und Weise dieser Befriedigung, sittlicher Weise geschehen könne. Dies ist dem freien Willen möglich.

Gut, höchstes.

Moral.

Die Begriffe von gut und bös, haben immer eine Beziehung auf empfindende und denkende Naturen, oder setzen eine solche voraus, und in einer Welt ohne solche, würde von gut oder böse gar nicht die Sprache seyn. Denn daß etwas gut oder bös sey, ist ein Urtheil des Verstandes, welches nur in verständigen Wesen statt finden kann. Der Grund dieses Urtheils wird nun daraus genommen, ob etwas eine Vollkommenheit überhaupt sey, das Wort im weitläuftigsten Verstande genommen, für alles, wodurch in der Sache etwas gesetzt, nichts aufgehoben oder negirt wird, was es seiner Natur nach haben sollte, und aus der Uebereinstimmung dieser Vollkommenheiten. Dieselben beziehen sich entweder auf das Wesen der Sache allein; oder auf den Endzweck derselben, und auf ihre Bestimmung. Im ersten Fall entsteht das metaphysisch Gute oder Vollkommene, welches man in dem bekannten analytischen Satze: Ein jedes Ding ist gut

und

und vollkommen (omne ens est bonum atque perfectum) ausgedrückt hat. Dieses will weiter nichts sagen, als: die Categorie der Quantität, wenn sie als Merkmal des Denkbaren, oder des Begriffs eines Objects überhaupt, in wiefern derselbe durch den Verstand a priori, bestimmt ist, gedacht wird, fordert im Allgemeinen, daß das Objekt durch Merkmale bestimmt seyn müsse, die zu Einem zusammen stimmen. Im andern Fall ist der Endzweck oder die Bestimmung einer Sache entweder ein physischer, oder ein moralischer. Aus dem ersten entspringt das physische, aus dem andern das moralische Gute. Das physische Gute kann nicht eher beurtheilet werden, als bis der Endzweck, die Absicht oder die Bestimmung einer Sache bekannt ist. Was mit dieser Bestimmung übereinstimmt, und die Sache, in der es angetroffen wird, dieser ihrer wesentlichen Bestimmung näher bringt, heißt hier gut. Für den Fisch ist es eine Vollkommenheit und also etwas gutes, mit Schuppen und Floßfedern begabt zu seyn, für das Roß einen Schweif zu tragen, um sich der Insekten erwehren zu können. Für Menschen aber ist dieses kein Object des Begehrens. In allen solchen Fällen, bedeutet gut und Vollkommenheit, das Nützliche oder jede nützbare Eigenschaft der Sache. Für den Menschen ist alles dasjenige physisch gut, was ihm angenehme Empfindungen gewähret, und ob er gleich von den Objecten, als Erscheinungen, weiter nichts genießt, als Anschauungen, so ist er doch gewohnt, die Ursache davon in etwas, das den Dingen zum Grunde liegt, zu suchen und legt deswegen diese Eigenschaften den Dingen selbst bey.

Das moralisch Gute, wovon hier eigentlich die Rede ist, ist überhaupt das Gute eines vernünftigen Wesens, und da die Bestimmung des Menschen in nichts andern, als in der sittlichen Veredlung desselben besteht,

besteht, so werden wir im Allgemeinen vor erst sagen müssen: Alles das, was den Menschen dieser seiner Bestimmung näher bringt, und als Mittel zu seiner sittlichen Veredlung angesehn werden kann, ist für ihn moralisch gut. (S. den Art. Bestimmung des Menschen. I. B. S. 577. ff.) Das physische Gute wird durch das sittliche nicht ausgeschlossen, sondern empfängt erst seinen wahren Werth, durch den sittlichen Gebrauch, welchen der Mensch unter Einschränkung des sittlichen Gesetzes von ihm macht. Das physische Gute ist nur das Nützliche, es ist eine Beschaffenheit des äußern Zustandes; das moralische Gute ist eine Beschaffenheit des Geistes, und ist das letzte und höchste was begehret werden muß, und ist daher ein nothwendiges Object des Begehrens. Das physische Gute, hängt von Bedingungen| der Natur und von der Erfahrung ab und ist also bedingt und abhängig. Es ist beraubbar und dependirt oft vom Zufall. Das moralische Gute ist durch die Natur des sittlichen Begehrungsvermögens a priori bestimmt und ist daher unbedingt und unabhängig von äußern Bestimmungen, es kann dem Subjekte, das dasselbe besitzt zu keiner Zeit, unter keinerley Umständen und durch keine Caprice der Menschen entrissen werden. Das physische Gute ist ein Gegenstand des niedern oder sinnlichen Begehrungsvermögens. Denn es ist blos der Zustand des Angenehmen, welches nur aus Gefühlen entsteht. Und da nur der Inbegriff des Angenehmen, oder das größtmöglichste Wohlseyn, dem Umfange und der Dauer nach Glückseligkeit genannt wird; so muß diese als das vollständigste Gut des sinnlichen Begehrungsvermögens erkannt werden. Das moralische Gut ist allein ein Gegenstand des Obernbegehrungsvermögens; denn es kann nur durch den Begriff eines moralischen Gesetzes bestimmt werden.

den. Folglich kann es auch nur durch Freiheit hervorgebracht werden. Es ist daher dasselbe nichts anders, als ein mit dem Sittengesetz durchgängig übereinstimmender freier Wille. Denn die Forderung des moralischen Gesetzes, ist keine andere, als die reale Uebereinstimmung des Willens und aller seiner Handlungen mit dem moralischen Gesetze. Und da nun die sittliche Veredlung des Menschen in einem, mit dem Sittengesetze durchgängig übereinstimmenden Willen besteht, so wird auch diese das oberste Gut für jedes vernünftige Wesen seyn. Es schließt aber, wie wir eben gesagt haben, die sittliche Veredlung das physische Gut nicht aus, sondern ordnet vielmehr dasselbe dem sittlich guten Willen unter, und da die beiden Begehrungsvermögen das sinnliche und das intellectuelle in dem Menschen vereiniget sind, so müssen auch die beiden Güter, das physische und das moralische, Sittlichkeit und Glückseligkeit vereiniget werden, um den Menschen nichts weiteres übrig zu lassen, wornach er zu trachten habe. Nur aber muß Glückseligkeit durch Sittlichkeit eingeschränkt werden. Nun ist Sittlichkeit oder welches das gleiche ist, sittlich guter Wille nichts anders als die Tugend selbst. Folglich muß Tugend, verbunden mit einer ihr harmonischen, proportionierten und angemessenen Glückseligkeit, nicht nur das höchste, sondern auch das vollendete Gut des Menschen seyn. Das oberste; weil Sittlichkeit und Tugend keinem andern untergeordnet seyn kann, und alle übrige unter ihr stehen und durch sie eingeschränkt werden. Das vollendete; weil dem Menschen außer ihm nichts mehr übrig bleibt, wornach er zu trachten hätte. Glückseligkeit allein kann nicht das vollendete Gut des Menschen seyn; denn sie ist nicht das alleinige Object eines vernünftigen Willens, sondern wird immer nur unter gewissen Bedingungen begehrt; und ein Wille, der Glückseligkeit begeh-

ren

ren wollte, ohne sich derselben würdig gemacht zu haben, würde kein sittlich guter Wille seyn. Aber auch das moralische Gut, d. i. der veredelte, reine gute Wille, kann nicht das vollendete Gut seyn; weil ein sinnlich afficirter Wille, wie das menschliche untere Begehrungsvermögen, auch Befriedigung fordert. Mit ihm ist Tugend und Glückseligkeit in Harmonie, oder daß der Mensch moralisch handele, und sich dabei wohl befinde, das vollendete höchste Gut. In dieser ganzen Betrachtung haben wir den Begriff des höchsten Gutes subjectiv gedacht, für den Zustand einer Person, die sich ihrer Tugend und der Uebereinstimmung aller übrigen Dinge mit derselben bewust ist. Objectiv ist es die Uebereinstimmung aller Dinge mit der sittlichen Ordnung selbst, wo alles den moralischen Gesetzen unbedingt, und ohne alle Ausnahme unterworfen ist.

Ob nun gleich der Mensch als ein eingeschränktes moralisches Wesen, in keiner Zeit dieses vollendete Gut hienieden vollkommen erreichen kann, so kann er sich doch demselben immer mehr nähern, und diese Annäherung ist ihm ins Unendliche möglich. Dieses kann keinesweges ein Hinderniß seiner sittlichen Handlungen seyn, daß er etwa Klagen darüber führen könnte, als hätte man hier das Ziel zu hoch gesteckt, daß es von ihm nicht vollkommen erreichet werden könne; denn das höchste Gut soll gar nicht der Bestimmungsgrund, sondern vielmehr die Folge seiner sittlichen Handlungen seyn. Der Grund zur Verbindlichkeit gegen das Sittengesetz liegt allein in der praktischen Vernunft und würde statt haben, auch wenn man von der Möglichkeit der Realisirung des höchsten und vollendeten Gutes gänzlich abstrahirte.

Diesem höchsten Gute legt Kant einen absoluten Werth bei. Dasjenige, was überhaupt einen Werth hat, heist ein Gut. Bezieht sich derselbe auf etwas anderes

deres als Mittel, so ist es relativ gut, hat einen Preiß, welcher Marktpreiß genannt wird, wenn er sich bezieht auf allgemeine menschliche Bedürfnisse; oder auf einen besondern Geschmack, und heißt Affectionspreiß. Was einen absoluten, innern, unvergleichbaren Werth hat, hat eine Würde, eine solche hat die Sittlichkeit, die Tugend und ein reiner Wille.*) (Vergl. den Art. Glückseligkeit).

Da es nicht mehr als dreierlei Arten der Güter geben kann; so gab es unter den Griechen nicht mehr als dreierlei Meinungen über das höchste Gut. 1) Des Leibes, das höchste Gut des Aristipps und Epikurs. 2) Der Seele, das höchste Gut der stoischen Schule. 3) Des Leibes und der Seele, das höchste Gut der akademischen und peripatetischen Schulen.

Epikur theilte die ganze Philosophie in zwei Haupttheile, Physik und Moral. Letztere aber betrachtete er mit Recht als den Hauptzweck. Sie war ihm die Wissenschaft von den Mitteln eines glückseligen Lebens, als des höchsten Gutes. Unter Glückseligkeit verstand er einen Zustand eines angenehmen, ruhigen und dauerhaften Lebens, d. i. eines solchen, wo der Mensch die mehrsten nothwendigen Güter besitzt, und die wenigsten Uebel empfindet. Er verlangte nicht den ganzen Besitz aller Güter, oder die gänzliche Entfernung aller Uebel, darinne setzte er die Glückseligkeit der Götter; sondern nur den Besitz der mehrsten nothwendigen Güter und den Genuß eines angenehmen Lebens, so weit derselbe mit den Schranken der menschlichen Natur sich vertrage. Auf gleiche Weise schloß er nicht allen Schmerz und

*) Man sehe Kant Crit. der rein. Vernunft. S. 804 - 819. Grundlegung zur Metaphys. der Sitten. S. 77. ff.

und nicht jede unangenehme Empfindung aus, wodurch er sich der stoischen Indolenz entgegen setzen wollte, sondern nur das Uebergewicht der Uebel vor den Gütern. Man kann seinem System also zu viel, aber auch zu wenig thun. Diejenigen irren eben so wohl, welche ihn zu einem gänzlichen Sybariten herabwürdigen, als jene, welche sein System für dasjenige halten, das der menschlichen Natur am mehrsten angemessen sey. Aber von zween Fehlern ist er nicht frei zu sprechen; einmal, daß er das höchste Gut des Menschen in seiner Glückseligkeit, und zweitens, daß er diese in dem angenehmen Lebensgenuß setzte. Durch das erstere würdigte er die Tugend herab zu einem blosen Mittel, und raubte ihr ihren absoluten Werth und ihre Würde. Durch das andere wurde sein höchstes Gut nur ein Gut des Leibes und der Sinnlichkeit. Denn ob er gleich eine gedoppelte Art des Vergnügens annahm, ein körperliches und ein geistiges; so kam es doch am Ende alles auf körperliche Gefühle hinaus, weil er nach seinen übrigen Lehren vom Materialismus nicht zu retten ist. Ohne Zweifel wollte sich Epikur durch dieses System theils den Pythagoreern und Peripatetikern, welche die Glückseligkeit mehr in einem contemplativen Leben suchten; theils den Stoikern widersetzen, die, nach seiner Meinung eine Glückseligkeit lehrten, welche nur den Göttern eigen sey, der man sich zwar annäheren, die man aber nie vollkommen erreichen könnte. Und wenn er nun zu seinem ersten Princip den Satz annahm! Suche dir dein Leben so angenehm zu machen als möglich (Quaere voluptatem), so muste das dem wollüstigen Charakter der Athenienser freilich wohl angenehmer klingen, als jene ernsthafte und strenge Sittenlehre der Stoiker, und er erreichte dadurch seinen Zweck, die letztere zu verdrängen, daß er mit diesem berühmten Satze seinen philosophischen Chatheder eröffnete.

Der

Der Epikuriſche Weiſe konnte alſo glückſelig ſeyn, ob er gleich ein oder das andere Gut entbehren muſte, wenn er nur nicht der nothwendigen geiſtigen Güter beraubt war. An ſich betrachtet iſt jedwedes Gut angenehm und ſchaffet Vergnügen, und jedwedes Uebel unangenehm, und erweckt Mißvergnügen: aber durch den Ueberſchuß des Guten überwiegt das Vergnügen das Mißvergnügen, welches aus dem Anblick des Mangels gewiſſer Güter entſpringen könnte. Die Uebel ſind die Würtze, wodurch der Lebensgenuß ſchmackhaft wird. Dieſes letztere vergaßen die Cyniker, und brachten dadurch das Syſtem dieſes Philoſophen um allen Credit, da ſie die Anmuth des Lebens bloß in dem Genuß wollüſtiger Vergnügungen ſetzten.

Wenn Bayle (Dict. phil. Epicur) von dem Epikur ſagt: alle andere Philoſophen hätten bloß das Materielle der Glückſeligkeit; Epikur aber hätte das Formelle derſelben angegeben; ſo hat dieſes ſchon Laerz und Cicero geſagt,*) weil nämlich nur allererſt dadurch etwas für uns gut heiße, wenn es uns Vergnügen macht. Das Vergnügen ſey nicht allein ſelbſt ein Gut, ſondern auch der Grund weswegen etwas begehrt wird. Denn dieſes bringe die Natur des Begehrungsvermögens ſo mit ſich, als welches nur darnach trachtet, was das Gemüth ruhig und zufrieden macht, und das Gegentheil verabſcheuet. Daher waren bei ihm Vergnügen und Schmerz die beiden letzten, oder wenn man will, die erſten Triebfedern der menſchlichen Natur. Welchen Satz hernachmals auch Helvetius in ſeinem Buche sur l'Esprit angenommen hat. Cicero aber ſagt mit Recht:

*) Cicero. De Finibus L. I. Diogenes Laert. B. X. Sect. 129. 130. Cicero Tusculan. Quaest. L. VIII, Cp. 17. L. V. C. 23.

Recht: das Vergnügen wird nicht um sein selbst willen begehrt, sondern um etwas andern willen. Ob nun gleich das Vergnügen an sich immer ein Gut sey, und der Schmerz, ein Uebel; so behauptete Epikur dennoch, man müsse nicht immer das erste suchen, und das letztere fliehen; sondern müsse dabei sowohl auf die Quantität, als auf die Qualität Rücksicht nehmen. Wenn man einiges Ungemach erdulde, um dadurch sich größerer Vergnügungen empfänglich zu machen, und einigen Vergnügungen entsage, um nicht größeres Mißvergnügen zu erwarten, so sey ein solcher Tausch allerdings zu treffen und auch vernünftig zu erwählen, weil der Vortheil größer sey. Uebrigens bewies er seinen Grundsatz blos aus der Erfahrung; denn der Hang zum Vergnügen sey das erste angebohrne Gut des Menschen, und jedes beseelte Wesen, so bald es die Welt betrete, trachte nach Vergnügen, als nach dem höchsten Gute und fliehe den Schmerz, als das größte Uebel. *)

So billig man auch immer dieses System erklären mag, daß es nicht in den ganz groben Cynism ausarte, so bleibt es darin fehlerhaft, daß es den blosen Genuß zum letzten Zwecke macht. Wenn man auch einstweilen darüber mit ihnen nicht rechten wollte, daß sie die Glückseligkeit zum höchsten Gute machten, und dieser Idee des Vergnügens unterlegten. Denn eine Glückseligkeit, wobei der Mensch sich als bloser Empfänger und mithin leidend verhält, ist mehr ein Glück, und verdienet den Nahmen der Glückseligkeit nicht. Dazu sind weiter keine persönliche Eigenschaften nöthig. Das Thun ist es eigentlich, woraus die Glückseligkeit eines Geistes entspringen sollte, den Urquell dazu hat also jeder

*) Laerz B. X. Sect. 137. Vergl. Sultzers vermischte Schriften.

der Mensch in sich selbst. Dazu aber gehören gewisse persönliche Eigenschaften seines Geistes, die er sich erst erwerben muß, und welche nicht vom Zufalle abhangen. Und dieses setzt nothwendig eine Sittenlehre und sittliche Gesetze voraus. Ob also gleich Epikur die Sittenlehre als Hauptsache der ganzen Philosophie, und zwar mit Recht ansahe, so konnte er doch durch sein Princip nicht darauf geleitet werden, und seine ganze Moral war mehr eine Anweisung zum Genusse des Vergnügens, als eine reine Tugendlehre. Es war dieses System mehr angelegt, der gemeinen Meinung der Menschen näher zu kommen, als den Uebergang zur Besserung der Sitten zu finden. Denn wie will man nach derselben Handlung der Rechtschaffenheit, des Wohlwollens und der sittlichen Güte, für welche sich doch jedes menschliche Herz mit Beifall und Hochachtung erklärt, mit dem Vergnügen, besonders mit dem Epikureischen, das zuletzt alles auf körperliche Gefühle hinaus läuft, in Verbindung bringen. Auf der einen Seite muß er alles um seines Vortheils willen thun, auf der andern alle seine Vortheile aufopfern. Es war nicht möglich auf einem andern Wege bei der Idee einer Sittenlehre anzulangen, als so, daß Tugend nur zu einem Mittel und zum äußersten Raffinement gemacht wurde, das Vergnügen zu erhöhen, wodurch sie aber alle Gestalt und Schönheit verlieren muste. Sie war nichts anders, als eine künstliche und feiner ausgedachte Bestrebung nach der sinnlichen Lust, die der Lasterhafte gerade zu und ohne Umschweif sucht.

Die Peripatetiker erhoben sich dadurch über den Epikur, daß sie das Anständige oder die Tugend für ein höheres Gut hielten, als das Vergnügen, und setzten also das höchste Gut des Menschen mehr in der Vollkommenheit der Seele als des Körpers. Die Stoiker allein schlossen den Körper ganz aus, und hielten nur Vollkommenheiten des Geistes für wahre

Gü-

Güter. Aristoteles sagte: das höchste Gut des Menschen wird allein durch Tugend erworben und besteht selbst in solchen Verrichtungen und Würkungen des Geistes, die der Tugend gemäs sind *). Also nicht in dem Vergnügen des Körpers, nicht in Ehre oder Reichthum, nicht in vorzüglicher Macht und Gewalt, auch nicht in der Beschauung oder Betrachtung intelligibeler Gegenstände oder Ideen. Alles was begehrungswürdig ist, entweder vermöge seiner Natur, oder durch einen gewissen Gebrauch, begriffen sie unter den allgemeinen Namen des Guten. Aristoteles lehrte über dies noch ein theoretisches und practisches höchstes Gut, und zog ersteres dem letztern vor, und seine moralischen Tugenden bestunden in einer Einrichtung der menschlichen Handlungen nach bürgerlichen Gesetzen. Ueber dies erfoderte er zur höchsten Glückseligkeit auch noch den Genuß der Güter des Lebens. Ich weiß den Unterschied zwischen dem peripatetischen und stoischen System nicht besser anzugeben, als ihn Garve bestimmt hat in den Anmerkungen zu Fergusons Moralphilos. S. 378. Der Unterschied, sagt dieser Philosoph, kömmt nämlich darauf an: ob etwas außer der Tugend, d. h. außer der Beschaffenheit des Geistes, gut könne genannt werden. Alles, worauf dem Menschen etwas ankömmt, ist sein Leiden, oder sein Thun; seine Empfindungen und seine Handlungen. Zu beiden concuriren zwei Sachen, die Beschaffenheit des äußern Dinges, welches die Empfindung erregt, und die Handlung veranlaßt; und die Beschaffenheit seiner selbst, welche die Art des Eindrucks bestimmt, und die Art der Handlung entscheidet. Wenn irgend etwas

*) Stobaeus Eccleg. Phys. et Ethic. L. II. p. 148. Aristotel. Moral. L. 1. Cp. 3, 4, 5. L. X. C. VI. ad Nicomachum. L. X. Cp. 7.

etwas, es sey die Beschaffenheit des Menschen selbst, oder die Beschaffenheit der Dinge außer ihm, die Dinge gut heißt, so ist es in so ferne, als in ihnen die Ursache liegt, daß seine Empfindungen angenehm und seine Handlungen vollkommen sind. Nun fragt es sich, durch welches von beiden wird es nun eigentlich bestimmt, wie die Empfindungen und Handlungen des Menschen seyn sollen? Kömmt es darauf an, was er selbst sey, oder darauf was für Objecte ihn umgeben? — Dies nun macht die Verwirrung und den Streif. Läge es eben so in der Natur gewisser Vorfälle, ob sie eine boshafte Handlung aus uns erzwingen, als ob sie ein widriges Gefühl in uns erregen sollen; so hätten die Peripatetiker durch aus Recht. Es gäbe auch ein Uebel außer dem Laster. Hienge es auf der andern Seite eben sowohl von der Beschaffenheit der Seele ab, was für Eindrücke die Dinge auf sie machen sollen, als es von derselben abhängt, wie sie gegen dieselbe handeln soll: so hätten die Stoiker ohne alle Ausnahme Recht, es gäbe kein Gut, als die Tugend. Aber da es nun auf der einen Seite Dinge giebt, die unveränderlich und gleichförmig auf alle Menschen, und bey jeder Beschaffenheit derselben, Eindrücke der Lust oder des Schmerzes machen; und da es auf der andern Seite einen Zustand der Seele, giebt, der unveränderlich und gleichförmig bey allen Vorfällen die bessere Handlung hervorbringt, so sagten die Stoiker 1. die Handlungen die der Geist thut, sind das letzte und höchste, die Empfindungen welche er bekömmt, sind von der Natur als Mittel bestimmt jene zu veranlassen. Jene entspringen eigentlich aus dem Zustande des Geistes selbst, kündigen ihn an, oder machen vielmehr denselben aus; diese (die Empfindungen) entspringen immer aus dem Zustande des Körpers und sind bloße Anzeichen von gewissen Veränderungen einer materiellen Natur, in der

an

an und für sich nichts gut und nichts böse seyn kann. Den Schmerz kann die Tugend nicht wegnehmen, aber sie würkt allemal zur Linderung desselben: Alle Art Lust kann sie nicht gewähren; aber sie würkt allemal zu einem fröhlicherm Genusse derer, welche man hat. Alle andere Dinge hingegen würken bald zur Glückseeligkeit und bald zum Elende; nützen dem Einen und schaden dem Andern; geben Gelegenheit zu guten und verleiten zu bösen Handlungen.

Die Stoiker gaben zuerst gewisse allgemeine Eigenschaften des höchsten Gutes an und schlossen sodann daraus, daß die Tugend allein das höchste Gut sey.

Dasjenige, wornach die Menschen streben, muß mit ihrer Natur übereinstimmen, oder alles Gute muß als etwas mit der Natur übereinstimmendes angesehn werden. Es muß etwas seyn, welches nicht zum bloßen Seyn, sondern zum Wohlseyn dienlich ist. Viele tausend Menschen trachten nach unzähligen Gegenständen, von welchen doch jeder bekennt, daß sie in keinem Betracht zur Nothdurft gehören. Es muß etwas seyn, das wir wo möglich auf alle Zeiten und Orte anwenden können. Es darf nicht vergänglich seyn, nicht von der Willkühr eines andern herrühren, nicht in seiner Gewalt seyn, es uns wegzunehmen, sondern dauerhaft, aus sich selbst entstehend, und unberaubbar seyn. Zusammen, das höchste Gut muß etwas seyn, was den Grund warum es begehrungswürdig ist, in sich selbst hat, was zu unserer Natur gehört, zum Wohlseyn dienlich, auf alle Orte und Zeiten schicklich, dauerhaft, aus ihm selbst entspringend und unberaubbar ist. *) Dies

*) Cic. Acad. Q. LI. Cp. 5. Neque ulla alia in re nisi in natura quaerendum esse illud summum bonum, quo omnia referuntur. Epictet. L. 1. C. 4. 8 την περι του ζην

sind die Vordersätze die alle Menschen zugeben. Zwar irren sie oft in ihrer Anwendung; aber eben daher erhellet ihr Wunsch! Diese Merkmale fanden sie nun alle, oder drückten sie vielmehr in dem Satze aus: Lebe der Natur gemäß. Da nun dieses dadurch geschieht, daß der Mensch gerecht, klug, mäßig und standhaft handelt; Gerechtigkeit aber, unterstützt von Weisheit, Mäßigkeit und Tapferkeit die wesentlichen Stücke und der Charakter eines tugendhaften Mannes sind; so schlossen sie: Tugend allein ist das höchste Gut des Menschen. Hier haben wir nun den Unterschied der Peripatetiker und der Stoiker deutlich vor Augen. Die Peripatetiker sagten, außer der Tugend, giebt es noch andere Dinge die gut sind, und außer dem Laster, noch andere, die böße sind. Die Stoiker hingegen sagten: die Tugend allein ist gut, und das Laster allein ist bös.

Plato lies bekanntlich den vernünftigen Theil der Seele des Menschen, aus der göttlichen Weltseele ausfließen. Sie war aber ihrer Natur nach unvollkommener, niedriger und schlimmer. Wenn er daher von ihrer Bestimmung redet, so muste dieselbe eine solche seyn, die ihrer Natur angemessen war. Bis zur höchsten göttlichen Vollkommenheit selbst konnte sie nicht gelangen, aber doch ihr ähnlich werden. Diese Aehnlichwer-

Hei-

ἀλλα προς το ἐυζην. Antonin L. VII. S. 54. παντάχου καὶ διηνεκος. Cic. Tusc. Quaest. Nisi stabili et fixo et permanente bono beatus esse nemo potest. Cic. de finibus L. M. Cp. 27. Atqui hoc dabitis ut opinor, si modo sit aliquid beatum id oportere totum poni in potestate sapientis, nam si amitti vita beata potest, beata esse non potest.

Vergl. Tiedemann stoische Philosophie. Harris Abhandl. über Kunst, Musik, Dichtkunst und Glückseligkeit.

dung besteht in der Erwerbung und in dem Besitz der Gerechtigkeit, Klugheit, Enthaltsamkeit, Mäßigkeit und Heiligkeit oder mit einem Worte in der Tugend. Diese Vollkommenheiten aber konnte sie nur nach und nach erhalten, dadurch nehmlich, daß sie sich allmählig von dem Irdischen abzieht, von den Fesseln ihres Körpers sich dadurch frey macht, daß sie sich zu dem Intelligibelen und zu der Betrachtung der wahren und wesentlichen Natur erhebt. Da nun aber jene Assimilation mit der Gottheit nicht anders, als durch Tugend geschehen kann, so ist diese das höchste Gut des Menschen. Ohne dieselbe kann der Mensch nicht glücklich seyn und wenn er auch alle Güter besäße. Alles übrige, was der Mensch sonst noch besitzen mag muß der Tugend und Sittlichkeit untergeordnet werden, sie selbst aber ist das höchste und letzte um welches willen alles andere gethan und begehret werden muß. Sie ist also der oberste Zweck, welchen jedes vernünftige Wesen beständig vor Augen haben, und auf welchen es alle Handlungen richten muß. Daher ist in einem sittlichen Menschen die gröste Einheit und Harmonie anzutreffen, alles Mannichfaltige ist unter dem Gesetze der Vernunft geordnet und bestimmt und stimmt zusammen. Bisweilen aber stellt Plato auch die Vernunft und Weisheit als das höchste Gut auf. Dadurch soll gesagt werden, daß die Vernunft die Ursache desselben sey. Denn sie ist die Quelle der Sittlichkeit. (επιστημη του βελτιστου, φρονησις.) Plato schloß aber die angenehmen Empfindungen oder das Vergnügen nicht gänzlich aus, sondern räumte demselben nur nicht den obersten Platz ein unter den mancherlei Gütern des Menschen. Das Vergnügen allein kann nicht das höchste Gut sein. Soll nun ein vollständiges und vollendetes Gut entstehen, so muß eine Vereinigung zwischen der Wissenschaft des höchsten Gutes, wovon die Vernunft durch denken

die Ursache ist, und zwischen dem Angenehmen des Lebens gestiftet werden. Denn welcher Mensch würde wohl ein Leben begehrungswürdig finden in dem er immer weiter nichts thun, als denken müßte, ohne die geringste Empfänglichkeit für Lust und Unlust zu haben. Nur soll ihm das Letztere nicht Hauptzweck seyn. Diese Vereinigung entsteht, wenn das Angenehme und Unangenehme, Lust und Unlust in Harmonie mit dem reinen, geistigen Denken d. i. der Sittlichkeit, in Harmonie gebracht wird, welches geschieht, wenn der Genuß derselben unter Aufsicht der Sittlichkeit und nach ihrer Forderung eingeschränkt wird. Eben deswegen empfahl Plato die Tugend der Enthaltsamkeit und Mäßigkeit. Auf solche Weise wurde nun alles Mannichfaltige im Menschen ein regelmäßiges Ganze, eine Regelmäßigkeit. Daraus ist es auch deutlich warum Plato bisweilen diese Regelmäßigkeit selbst das höchste Gut nennet, (το μετρον) (Philebus S. 318, 319 f. De republica VI. S. 82. *)

Man sieht aus diesen Betrachtungen, daß die angesehendesten unter den wahren Weisen darinne mit einander übereinkamen, daß das erste Grundgesetz der Natur für den Menschen, der allgemeine Ausdruck dessen ist, was für den Menschen das gröste Gut sey. Alles übrige gründet sich darauf und ist ein Zweig desselben. So wie

*) Phaed. T. 1, de republica T. II. L. VII. Philebus. S. 248, 249. Edit. Bipont. Politicus S. 62. Vergl. Tennemann System der Platonischen Philosophie.

Einige haben mit Unrecht geglaubt, Plato habe das Vergnügen gänzlich ausgeschlossen, er hat aber auch seine Vertheidiger gefunden. S. Buddeus Annal. hist. phil. Dissert. de καθαρσει. §. 20. de ασκησει, vergl. Dodwell Dissert. Cyprian. III. Morhof Pol. T. II. l. 1. C. VII. Omeis Eth. Platonis, p. 137. seqq.

wie nun das erste bestimmt wird, wird auch das andere ausfallen. Weun nun Glückseligkeit der Zustand der gröſten Vergnügungen, und zugleich das höchste Gut seyn soll, so wird es nicht nur nicht überal von jedem Menschen erreicht werden können, wie dieses die Erfahrung zeigt: sondern es wird auch in vielen Fällen folgen, daß eine Person nicht für glücklich zu halten, weil sie die Befriedigung ihrer Begierden erhalten, sondern für unglücklich, daß sie eine solche Begierde gehabt hat. On nun das Wort Vergnügen von so ungewisser Bedeutung ist, daß es beym ersten Anblick, wenn man nicht die mancherley Arten desselben genau unterscheidet, leicht zur Sinnlichkeit führt, so war es nicht zu verwundern daß die Epikuräer und ihre Nachfolger, dadurch auf ihr System geleitet wurden, daß sie das Wort, Vergnügen, an die Stelle des Wortes, Gut, setzten. Der Besitz gewisser Dinge ist allemal gut, oder allemal böse, sie müssen daher nicht nach Beschaffenheit der Umstände, sondern unveränderlich gewählt oder verworfen werden. Das sind diejenigen Dinge, welche das in sich selbst haben, warum sie unveränderlich gewählt oder verworfen werden müssen. Die Paripatetiker und Stoiker trenneten sich durch den Unterschiede, daß jene alles was begehrungswürdig ist unter den Nahmen, Gut, begriffen, diese hingegen, daß nichts Gut sey, was nicht zu allen Zeiten unveränderlich zu wählen sey. So erhaben und vortreflich der letztern ihre Ausspräche, besonders wenn sie die Speculation bey Seite setzten, von dem höchsten Gute klingen: so kamen doch die Platoniker der Natur dadurch näher, daß sie Tugend und Glückseligkeit in Harmonie als das höchste Gut des Menschen ansahen.

Die Scholastiker entstellten diese Lehre durch Wortzänkerey. Sie nahmen das Wort, höchstes Gut, in objectiver Bedeutung für Gott selbst, in subjec-

jectiver Bedeutung nannten sie es bald den Besitz Gottes, bald die Liebe Gottes, bald den Genuß Gottes u. s. w. welche Ausdrücke die Streitigkeiten herbey führten. Man fragte: was ist das für ein Actus, wodurch das Gemüth des Menschen zum Besitze Gottes getrieben wird? Die Thomisten erklärten sich für das Erkennen, die Scotisten, für die Liebe, die Nachfolger des Bonaventura und die Ochamisten für beides zugleich. Die Thomisten schlossen so: Die Erkenntniß Gottes ist das erste Stück der Glückseligkeit, durch sie versteht man allererst wer glückselig ist; sodann muß die Handlung des Besitzes das Object vergegenwärtigen, dies thut aber die Liebe nicht und durch sie unterwirft sich der Mensch Gott nicht; denn derjenige welcher liebt, wird mehr von der Liebe im Besitz genommen, als daß er sie besitzen sollte. Also ist die Liebe nicht der seligmachende Actus, denn er ist kein Besitznehmender (actio possessiva Dei —)

Die Scotisten hingegen sagten: der Genuß einer Sache geht bloß den Willen an. Das Formale der Glückseligkeit aber ist der Besitz und Genuß Gottes! Nun hat es aber der Verstand mit der Erkenntniß des höchsten Wahren (summi veri) aber nicht des höchsten Guten (summi boni) zu thun. Folglich kann die Erkenntniß nicht der besitznehmende Akt seyn.

Die Ochamisten wollten beide mit einander vereinigen. Sie sagten, das Formelle der Glückseeligkeit besteht in solchen Handlungen, wodurch wir Gott besitzen und mit ihm vereiniget werden können. Nun können wir beides durch das Erkennen und das Lieben. Denn der Verstand erkennet ihn als die erste Wahrheit und die Liebe schätzt ihn als die erste Güte. Also ist das Formelle der Glückseligkeit beides, die Erkenntniß und die Liebe Gottes — — Wir haben dieses nur anfüh-

führen wollen, als ein Denkmal des elenden Vernunftgebrauchs der damaligen Zeiten.

Güte.

Moral.

Die Güte ist ein Zweig der practischen Nächstenliebe, welche nicht durch sinnliche Eindrücke oder Instincte hervorgebracht, also nicht pathologisch ist, sondern sich auf die bloße Vorstellung der Pflicht gründet. Sie äußert sich in der Beobachtung der äußerlich unvollkommenen Pflichten, zu deren Beobachtung der Mensch äußerlich nicht gezwungen werden kann. Sie darf aber nicht verwechselt werden, mit einem sogenannten natürlich guten Herzen, denn eine solche Handlung, welche mehr aus Temperaments Neigung, als aus Pflicht geschieht, ist pathologisch und nicht reine Pflicht.

H.

Halbtugend.

Moral.

Man pflegt diejenigen Handlungen Halbtugenden zu nennen, an welchen zwar die Tugend, oder das pflichtmäßige Handeln einigen Theil hat, jedoch für sich nicht stark genug ist die entgegengesetzte Neigung zu überwinden, und wo die Handlung selbst,

oder das Materielle der Handlung selbst, durch andere Neigungen hervorgebracht wird. So kann ein Mensch z. B. einsehen, daß es für ihn Pflicht sey den Nothleidenden beyzustehn. Aber der blose Gedanke der Pflicht ist nicht hinreichend ihn würklich zur Handlung zu disponiren, wenn nicht etwa seine natürliche Mitleidenheit, oder andere empirische Bewegungsgründe noch hinzukommen. Weil also zwar etwas in einer solchen Handlung der Tugend ähnlich ist, aber nicht die ganze Handlung, so hat man sie eine Halbtugend genannt. Im Grunde verdienen sie den Namen der Tugenden gar nicht. Denn bey dem Mitleiden heilet ein solcher Mensch seine eigenen Wunden, bey andern, verschaft er seinem Ehrgeize Nahrung u. s. w. Es unterscheiden sich die Halbtugenden von den Scheintugenden dadurch, daß bey den erstern doch noch eine tugendhafte Absicht da ist, bey den letztern aber nicht.

Handlung, willkührliche.

Moral.

Handlungen zu welchen sich der Mensch durch denken bestimmt, oder deren Ursache das Begehrungsvermögen des Menschen ist, heißen willkührliche Handlungen. Sie sind entweder natürlich oder frey. Jene sind solche, die durch die physischen Gesetze, denen der Willkühr unterworfen ist, hervorgebracht werden. So ist es z. B. natürlich, daß der Mensch das begehrt, was er sich als gut vorgestellt hat. Diese welche durch Vorstellungen hervorgebracht werden. Hier ist eine unbedingte, dort aber eine bedingte Caussalität. Und da die freyen Handlungen nicht unter Naturgesetzen liegen, so konnten sie auch unterbleiben und sind also physisch zufällig. Man darf sie aber dadurch nicht unnatürlich nennen, denn sonst müsten sie der Natur widersprechen. Dem Natürlichen steht nur das Nichtnatürliche entge-

gen

gen, das noch viele Unterarten hat. In engerer Bedeutung nennet man nur diejenigen Handlungen willkührlich, welche ein verständiges Begehrungsvermögen voraussetzen. Eine freye Handlung, die mit dem Sittengesetz übereinstimmt, heißt moralisch gut; das Gegentheil ist moralisch böse. Das Wort moralisch, wird aber auch in doppelter Bedeutung genommen. In der weitläuftigen Bedeutung heißt alles das moralisch, was einen Bezug auf Freyheit hat. Da sind sittliche und moralische Handlungen einerley. In der engern Bedeutung aber heißen nur diejenigen Handlungen moralisch, welche mit Freyheit nach der Vorstellung des Sittengesetzes hervorgebracht werden; das Gegentheil sind unmoralische Handlungen z. B. Unkeuschheit. Wenn eine Handlung bloß der Materie nach mit dem Sittengesetz übereinstimmt, so heißt sie legal, gesetzmäßig. Wenn sie aber auch der Form nach mit dem Sittengesetz übereinstimmt, so heißt sie moralisch im engsten Sinn des Worts (κατορθωμα der Stoiker) Handlungen, welche das Sittengesetz unbestimmt läßt, ob sie geschehen sollen, oder nicht, sind moralisch gleichgültig. (Actio indifferens.) In dem Verstande giebt es viele gleichgültige Handlungen. Wenn aber moralisch gleichgültig so viel heißen soll, was in gar keiner Beziehung mit dem Sittengesetze steht, so giebt es keine moralisch gleichgültige Handlungen, sondern da sind sie alle entweder geboten oder verboten; gute oder böse. Handlungen, welche im positiven Thun bestehn, sind Begehungshandlungen, die aber im Unterlassen bestehn, Unterlassungs Handlungen. Beide sind entweder überlegte und vorsätzliche, oder unüberlegte. Die unüberlegten sind eigentlich nicht frey; da sie aber doch hätten überlegt werden können und sollen, weil sie doch der sittlichen Freyheit unterworfen sind; so heißen sie

Hand-

Handlungen die sich auf Freiheit beziehen (actio ad libertatem relata).

Den willkührlichen Handlungen stehen die unwillkührlichen entgegen. Alle Handlungen, welche der Mensch ganz und gar nicht durch seine Willkühr hervorbringt, oder denen er durch seine Willkühr nicht ausweichen kann, sind unwillkührliche, oder erzwungene Handlungen, und zwar von innen, wenn der Grund dazu in den wesentlichen Bestimmungen des Menschen selbst liegt; von außen, wenn der Grund in den Würkungen äußerlicher Kräfte zu finden ist.

Man hat hierbey nach dem Princip oder Erkenntnißgrunde der guten und bösen Handlungen gefragt, aus dem es sich mit Bestimmtheit erkennen lasse, ob eine Handlung eines Menschen gut oder böse sey. Und da hat man die Mittheilsamkeit, oder die innere Fähigkeit und Leichtigkeit einer Kraft, in andern Wesen die Bestimmungen würklich zu machen, die sie hat, als das einzige sichere Kennzeichen von dem Grade der Intension einer Kraft, angesehn. Je leichter es einer Kraft sey, ihre Bestimmungen und daraus entspringende Thätigkeit auch in andern, dazu Faßlichkeit habenden Wesen hervorzubringen, oder je leichter es einer Kraft ist, das, was sie hat, andern Kräften mitzutheilen, und je mehr mittheilbare Eigenschaften oder Bestimmungen sie hat; desto stärker sey sie in ihren Innern. Aber je weniger mittheilbare Bestimmungen in der Kraft sind, und je schwerer es ihr ist, dieselben andern Kräften mitzutheilen: desto schwächer sey sie in ihrem Innern. Man müsse also bey einer Handlung eines Menschen um zu wissen, ob sie gut oder böse sey, nur fragen: ob die Menschenkraft durch diese Handlung mehr mittheilbare Eigenschaften oder Thätigkeit, und eine größere Leichtigkeit erlangt, das, was sie würklich hat, andern mitzutheilen, oder ob das Gegentheil statt finde.

Im

Im ersten Falle sey sie gut; im andern böse. Nach vielen Umschweifen erfahren wir endlich daß dieses Princip die Menschenliebe ist, oder die Liebe zur Menschheit. Jede Handlung also die einen Grund von Ausbildung von Menschenliebe in sich faßt, ist gut. Jede Handlung aber die gar keinen Grund von der Ausbildung und Erhöhung der Menschenliebe enthält, ist böse, weil sie offenbar eine Schwächung der Intension der Menschenkraft setzt. *)

Dieses ganze Raisonnement ist erstens sehr vag und unbestimmt, zweitens wird Legalität und Moralität der Handlung, ingleichen Moralität im weiten und engern Sinn immer mit einander verwechselt. Ein wahrer Satz ist es wohl, wenn man sagt: Jede Handlung, die einen Grund zur Ausbildung der Menschenliebe in sich faßt, ist gut, aber darum ist derselbe nicht der Erkenntnißgrund aller guten Handlungen. Sodann fragt es sich bey Handlungen der Menschenliebe selbst wieder nach einem Princip. Es kann ein Mensch äußerlich Handlungen dieser Art auf mannichfaltige Weise vornehmen, die deswegen innerlich für ihn doch keinen moralischen Werth haben, weil sie nicht aus reiner Pflicht geschehen. Und wie läßt es sich sagen, daß der Mensch die Pflichten gegen sich selbst, aus dem Princip der Menschenliebe beurtheilen könne? Hier muß man einen ganz andern Begrif mit dem Worte verbinden. Bey der Beurtheilung der Legalität einer Handlung ingleichen der vollkommenen oder Zwangspflichten kann vollends hierauf gar nicht gesehen werden, denn hier kommt es blos auf das Materiale und nicht auf das Formale derselben an. Man fragt nur ob die Handlung äußerlich mit dem Gesetze übereinstimmt, man

fragt

*) Vergleiche Schlettwein Rechte der Menschheit.

fragt aber nicht, ob der Mensch innerlich dabey das Sittengesetz allein vor Augen gehabt und aus Achtung für dasselbe gehandelt hat. Handlungen, welche äußerlich mit dem Gesetze übereinstimmen d. i. welche Legalität haben, muß der Richter billigen, und der Mensch kann es nur von sich selbst wissen aus was für innern Antrieben er dieselben vollbracht hat. Freylich könnte dieses Princip, wenn es sonst seine Richtigkeit hätte, nur zur Beurtheilung selbst eigener, aber nicht fremder Handlungen gebraucht werden. Anderer Gründe nicht zu gedenken.

Nach meinem Ermessen ist das Princip oder der Erkenntnißgrund der guten und bösen Handlungen, der reine formale Zweck des Handelnden, die Würksamkeit seiner Freiheit nach Gesetzen der reinen practischen Vernunft, daß der Handelnde die Vorschriften, nach denen er handelt als solche erkennet, die für jedes vernünftige Wesen allgemeine Gesetze seyn können, oder von denen er wollen kann, daß sie solche würden, welches durch das Gesetz ausgedrückt wird: Handle so, daß du die vernünftige Natur überal, wo du sie antrifft als absoluten Zweck, niemals aber als bloßes Mittel durch deinen Willen behandelst. Da dieser Zweck durch die reine practische Vernunft einem jeden vernünftigen Wesen als absolut allgemein und unbedingt-nothwendig aufgegeben wird, so muß darinn auch der allgemeine Erkenntnißgrund aller guten und bösen Handlungen enthalten seyn.

Harmonie, präſtabilirte.

S. Commercium der Seele und des Körpers. 1 B. S. 722.

Heteronimie.

S. Autonimie des Willens. 1 B. S. 439.

Heucheley.

Moral.

Wer andern Gutes erzeugt, um ſeine eigenen Vollkommenheiten zu erweitern, der beobachtet keine Pflicht gegen Andere. Denn ſeine Abſicht iſt die Beförderung ſeiner eigenen Vollkommenheiten. Wer aus Eigennutz den äußerlichen Schein annimt, als wenn er Pflichten gegen Andere beobachten wolle, der heißt ein Heuchler. Daß dieſelbe der Tugend gänzlich zuwider ſey, erhellt aus ihrer Natur. Denn wird ein ſolcher ſeine eigennützige Abſicht nicht erreichen, ſo wird auch ſeine Bemühung verſchwinden, die Vollkommenheit anderer zu befördern, nicht zu gedenken, daß eine eigennützige Beförderung fremder Vollkommenheit gar keinen Werth der Handlung giebt.

Auf Religion angewendet, heißt es fromme Heucheley, welche beſteht in einer Nachahmung der äußerlichen gewöhnlichen Zeichen der Gottesverehrung aus eigennützigen Abſichten; welches eine bloße Scheinverehrung Gottes iſt. Dieſelbe iſt allemal böſe und unbedingt ein Laſter; denn ſie behandelt Gott, und ſeinen Namen als ein bloßes Mittel.

Homogeneität.

Phyſik. und crit. Phil.

So nennet man die Körper die von einerley Art und Beſchaffenheit ſind, und derjenige Körper heiſt homogen, deſſen Theile mit dem Ganzen ſelbſt von einerley Art ſind. Solche Körper ſind, reines Waſſer, die reinen Metalle u. ſ. w. Die Theile ſolcher Körper haben einerley Dichte, Farbe, Härte und überhaupt einerley Eigenſchaften mit dem Ganzen. Dem Homogenen ſetzt man aber das Heterogene entgegen.

In der critiſchen Philoſophie heißt Princip der Homogeneität, das Geſetz, welches gebietet, das Mannichfaltige unter höhern Gattungen zu denken. Denn wenn die Dinge gar nichts Gleichartiges an ſich hätten, ſo würde der Begriff von Gattung und kein logiſches Geſetz derſelben, ja nicht einmal Verſtand ſtatt finden, als der es lediglich mit ſolchen zu thun hat. Der Gattungsbegriff auf welchem man die Objekte zurückgebracht hat, kann angeſehn werden, als ein einzelner Punkt, der ſo wie der Standpunkt eines Zuſchauers ſeinen Horizont hat, d. i. eine Menge von Dingen, die unter ihm können vorgeſtellt, oder angeſchaut werden. Z. B. der Gattungsbegriff, Körper, begreift eine Menge anderer Körper unter ſich. Jede Art enthält Unterarten. Wenn man nun immer zu höhern und höhern Gattungen aufſteigt, bis man endlich die höchſte Gattung erreicht hat, ſo begreift alsdann dieſe alle Mannichfaltigkeit, als Gattungen, Arten und Unterarten unter ſich. Zu dieſem höchſten Standpunkte führt das Geſetz der Homogenität. Hiervon iſt das Geſetz der Varietät des Gleichartigen unter niedern Arten, unterſchieden, ob es gleich damit verbunden werden muß, wenn man den ſyſtematiſchen Zuſammenhang in der Idee vollenden will, und wird

auch

auch das Gesetz der Specification genannt. Dasselbe gebietet, durch ein Herabsteigen von der höhern Gattung zu allen niedrigern, die unter jener gedacht werden, alle Unterarten zu bestimmen. Zu diesen Gesetzen kommt dritens das Gesetz der Affinität aller Begriffe hinzu, welches einen continuirlichen Uebergang von einer jeden Art zu jeder andern durch stufenartiges Wachsthum der Verschiedenheit gebietet, und wird das Princip der Continuität der Formen genennet. Dieses geschieht dadurch, daß man sowohl im Aufsteigen zu höhern Gattungen als im Herabsteigen zu niedern Arten die ganze Verwandtschaft der Begriffe systematisch bestimmt. Da nun auf solche Weise in dem ganzen Umfange der Begriffe nichts leeres ist, und außer denselben nichts angetroffen werden kann, so entspringt aus der Voraussetzung eines allgemeinen Gesichtskreises und der durchgängigen Eintheilung desselben der Grundsatz: non datur vacuum formarum, d. i. es giebt nicht verschiedene ursprüngliche und erste Gattungen, die gleichsam isolirt und von einander (durch einen leeren Zwischenraum) getrennt wären, sondern alle mannichfaltige Gattungen sind Unterabtheilungen einer einzigen obersten und allgemeinen Gattung, und aus diesem Grundsatze folgt unmittelbar dieser andere: datur continuum formarum, d. i. alle Verschiedenheiten der Arten gränzen an einander und erlauben keinen Uebergang zu einander durch einen Sprung, sondern nur durch kleinere Grade des Unterschiedes, oder es giebt keine Arten und Unterarten, die einander die nächsten wären, sondern es sind noch immer Zwischenarten möglich, deren Unterschied von der ersten und zweiten kleiner ist, als dieser ihr Unterschied von einander.

Diese Principien dienen nur zur Regel einer möglichen Erfahrung und haben, als synthetische Sätze a priori, objective aber unbestimmte Gültigkeit. Es

ist zwar diese Continuität der Formen eine bloße Idee, der ein congruirender Gegenstand in der Erfahrung gar nicht aufgewiesen werden kann, nicht allein um deswillen, weil die Species in der Natur wirklich abgetheilt sind, und wenn der stufenartige Fortgang derselben continuirlich wäre, sie auch eine wahre Unendlichkeit der Zwischenglieder, die innerhalb zweer gegebenen Arten lägen, enthalten müßten, welches unmöglich ist; sondern auch weil dadurch nicht das geringste Merkmal der Affinität angezeigt wird, nach welchem, und wie weit wir die Gradfolge ihrer Verschiedenheit zu suchen, sondern nichts weiter, als eine allgemeine Anzeige, daß wir sie suchen sollen. Allein die Vernunft setzt die Verstandserkenntnisse voraus, die zunächst auf Erfahrung angewendet werden können, und sucht ihre Einheit nach Ideen, die viel weiter gehn, als Erfahrung reichen kann. Was der Verstand für das Mannigfaltige der Erscheinungen ist, welche sie durch Begriffe verknüpft, und unter empirische Gesetze bringt, das ist die Vernunft für den Verstand, sie sucht die Einheit aller möglichen empirischen Verstandshandlungen systematisch zu machen. Ob nun gleich vor die durchgängige systematische Einheit aller Verstandsbegriffe kein Schema in der Anschauung ausfündig gemacht werden kann, so kann und muß doch ein Analogon eines solchen Schema gegeben werden, welches die Idee des Maximum der Abtheilung und der Vereinigung der Verstandserkenntnisse in einem Princip ist. Denn das größte und absolut vollständige läßt sich bestimmt denken. Da nun jeder Grundsatz, der dem Verstande durchgängige Einheit seines Gebrauchs a priori festsetzt, auch, ob zwar nur indirect, von dem Gegenstande der Erfahrung gilt: so werden diese Grundsätze der reinen Vernunft auch in Ansehung dieses letztern objective Realität haben, allein nicht um etwas von ihnen zu bestimmen, sondern nur

um

um das Verfahren anzuzeigen, nach welchem der empirische und bestimmte Erfahrungsgebrauch des Verstandes mit sich selbst durchgängig zusammenstimmend werden kann, dadurch, daß er so viel als möglich, mit dem Princip der durchgängigen Einheit, in Zusammenhang gebracht und davon abgeleitet wird. (S. Kant Crit. d. r. Vernunft. S. 656.)

Aus eben diesen Gesetzen werden die, in den Schulen bekannten Sätze ihrem Sinne nach bestimmt und abgeleitet werden müssen: entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda und dieser andere: entium varietates non temere sunt minuendae. Die erste Regel will soviel sagen, daß man die Anfänge (Principien) nicht ohne Noth vervielfältigen solle. Denn obgleich die Natur Stoff zu einer unendlichen Verschiedenheit darbiete, so dürfe uns dieses doch nicht abhalten, hinter ihr Einheit der Grundeigenschaften zu vermuthen. Nach der andern verlangt die Vernunft in ihrer ganzen Erweiterung, daß keine Art als die unterste an sich selbst angesehen werde, weil, da sie doch immer ein Begriff und kein einzelnes Ding ist, auch jederzeit noch andere Unterarten unter sich enthalten müsse.

Hypothese.

Metaph. und crit. Philosophie.

Hypothesen sind Sätze, welche man mit Wahrscheinlichkeit annimmt, um etwas anderes, dessen Würklichkeit nicht erweißlich ist, daraus zu erklären. Dergleichen Hypothesen anzunehmen, ist erlaubt, wenn die Möglichkeit der Erfahrung gewiß ist. Man nimmt alsdann wegen der Würklichkeit desselben zu Meinungen seine Zuflucht, die aber mit dem, was würklich gegeben und also gewißist, als Erklärungsgrund in Verknüpfung gebracht werden müssen, um nicht grundlos zu seyn. Sie werden darum auch physische Hypothesen genannt, wenn

das Angenommene im Felde möglicher Erfahrung liegt, und mit dem Gegebenen nach Naturgesetzen zusammenhängt, zum Unterschiede der hyperphysischen oder transcendentalen, wenn man etwas außerhalb der Natur zur Erklärung annimmt. Die Eigenschaften einer physischen Hypothes sind, daß sie an und für sich betrachtet, nichts widersprechendes in sich fasse, andern ausgemachten Wahrheiten nicht widerspreche, mit den Umständen wohl übereinstimme, die sich bey der Sache die man daraus erklären will, finden, unter allen andern Hypothesen, die etwa von einerley Sache vorhanden seyn dürften, die fruchtbareste und einfachste sey, und keiner neuen, subsidiarischen Hypothes, wodurch ihre Wahrscheinlichkeit selbst allererst zu beweisen, bedürfe. Diese Haupteigenschaften einer Hypothes werden erhalten, wenn man die möglichen Gründe aufsucht, welche etwa bey der Sache die man erklären will, noch gedenkbar wären, und durch regelmäßige Ausschließung der unstatthaften, auf die Gegenwärtige den Schluß macht. Soll eine dergleichen Hypothes den höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit haben, so muß die Furcht, als könnte oder möchte dennoch das Gegentheil statt finden, gegen dieselbe für Nichts zu achten seyn. Wenn die übereinstimmenden Umstände gleich sind den unerklärbaren Schwierigkeiten, so wird die Sache zweifelhaft, und wenn sich ein Umstand findet, welcher der Hypothes geradezu widerspricht, so ist die Hypothes gar falsch.

Transcendentale oder hyperphysische Hypothesen sind, weil sie sich selbst widersprechen, ganz unstatthaft. Denn man gebraucht bey denselben zur Erklärung gegebener Erscheinungen oder der Naturdinge, weil man sie aus bekannten empirischen Principien nicht hinreichend versteht, eine bloße Idee der Vernunft, d. i. eine reine transcendentale Idee

und

und welche transcendent genannt wird, weil sie die Erfahrung dem Objekte oder dem Grade nach übersteigt, und deswegen in ihr keinen angemessenen Gegenstand findet. Da man nun von solchen eigentlich gar nichts versteht, so will man ein Unverständliches durch ein anderes Unverständliche erklären, welches der Natur einer Hypothes geradehin widerspricht. Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur, muß wieder aus Naturgründen und Naturgesetzen erklärt werden. Von der Art der transcendentalen Hypothesen ist unter einer Menge anderer, die vorherbestimmte Harmonie. Man will die Erscheinung, daß der Körper auf die Seele und umgekehrt, die Seele auf den Körper würkt, erklären, und weil man sie aus empirischen Gesetzen nicht zu erklären vermag, nimmt man seine Zuflucht zu einer übernatürlichen Ursache, um in einer bloßen Idee, die der Vernunft sehr bequem ist, zu ruhen. Die Nachforschung der Vernunft wird nun zwar geschlossen, aber nicht durch Einsicht, sondern durch gänzliche Unbegreiflichkeit eines Princips.

Unterdessen, obgleich bey blos speculativen Fragen der reinen Vernunft keine Hypothesen zulässig sind, um Sätze darauf zu gründen, so finden sie doch statt im polemischen Gebrauche, zwar nicht als Verwehrung der Beweisgründe, sondern zur Vereitelung der Scheineinsichten des Gegners, welche unsern behaupteten Satze Abbruch thun sollen. Nemlich im Felde der praktischen Vernunft ist die Vernunft befugt, gewisse Wahrheiten oder das Daseyn gewisser Dinge zu postuliren, welche sie auf dem Wege der Speculation niemals zu beweisen im Stande ist. Wenn nun der Gegner mit Hypothesen gegen uns zu Felde zieht, so können wir ihm ähnliche entgegen setzen, nicht, um dadurch etwas mehr zu beweisen, sondern ihm nur zu zeigen, daß ein Paradoxon des andern werth ist. Man bedient sich alsdann

dann derselben aus Nothwehr, als eben solcher Mittel für die gute Sache, wie der Gegner wider dieselbe. Man will alsdann dem Gegner nur zeigen, daß er viel zu wenig von dem Gegenstande des Streits verstehe, als daß er sich eines Vortheils der speculativen Einsicht in Ansehung unserer schmeicheln könne.

Die physischen Hypothesen hingegen, wenn sie die erforderlichen Merkmale haben, können zu einem hohen Grade der Wahrscheinlichkeit erhoben werden. Das erste Merkmal, ist ihre Simplicität, wenn sie nämlich die Erscheinungen, um derentwillen sie gemacht ist, durch die leichtesten und geschwindesten Mittel, mit der größten Ersparniß und ohne Einführung neuer Substanzen oder Kräfte erklärt, und in Analogie mit den bekannten Gesetzen der Welt steht. Die Natur ist nie mit sich selbst in Widerspruch, und in allen ihren Werken erblickt man Züge eines allgemeinen Plans in welchem kein Theil gegen den andern streitet. Findet man also Aehnlichkeit und Uebereinstimmung zwischen Gesetzen, die man feststellen will, und denjenigen die schon entdeckt und bestätiget sind, so kann man die vermutheten Gesetze für wahrscheinlich halten. Das giebt der Copernikanischen Hypothes ein so großes Uebergewicht über die Tychonische, obgleich beide die Erscheinung erklären. In jener ist alles Folge eines einzigen Grundsatzes und jede Erklärung stimmt mit der andern überein; in dieser hingegen ist wider die Analogie das Große dem Kleinen untergeordnet, und Würkungen, welche ganz ähnlich scheinen, müssen mit beträchtlichen Verschiedenheiten erklärt werden.

Die Wahrscheinlichkeit einer Hypothes steht ferner im Verhältniß mit der Menge der Fälle, die sie erklärt; sie nähert sich nämlich in eben diesem Verhältniß der wahren Ursache, welche alle Fälle erklären würde, wenn sie uns bekannt wäre. Auch ist diese Wahrschein-

lich-

lichkeit desto größer, je genauer die Resultate, die sich daraus, und aus richtigen Beobachtungen ziehen lassen, mit der Erfahrung übereinstimmen. Man kann daher den großen Nutzen und die Unentbehrlichkeit der physischen Hypothesen keinesweges bezweifeln. Wo man kein ander Mittel hat, die Natur zu erklären, da sind sie das einzige Band, durch welches man mehrere Begebenheiten verknüpfen, und auf dem Wege zu einer zweckmäßigen Vervielfältigung der Beobachtungen und Versuche, ja selbst zur Entdeckung der wahren Ursache geleitet werden kann.

Hypothetischer Vernunftgebrauch.

Crit. Philos

Die Idee von dem Unbedingten, ist eine bloße Idee der reinen Vernunft, worauf sie zwar unaufhörlich getrieben wird, um, wenn sie von dem Bedingten immer aufwärts nach seiner Bedingung fortschreitet, endlich in derselben einen Ruhepunkt finden möge. Sie macht nun von derselben einen gedoppelten Gebrauch. Entweder sucht sie würkliche Erkenntniß von dem Gegenstande dieser Idee hervorzubringen, dergestalt, als wäre das Unbedingte oder sein Gegenstand in der Erfahrung anzutreffen; dann ist ihr Gebrauch transcendent, dialectisch und vernünftelnd; weil das Unbedingte, eben weil es ein solches ist, nicht unter den Erscheinungen, d. i. in der Erfahrung angetroffen werden kann. Braucht sie aber diese Idee nur als Regel der Nachforschung und als Begriffe von einer blos idealischen Vernunfteinheit der Verstandserkenntnisse, so ist ihr Gebrauch immanent und ein Beförderungsmittel der systematischen Vollkommenheit

einer

einer wahren Erkenntniß. Derjenige Gebrauch der Vernunft, welcher auf die systematische Einheit der Verstandserkenntnisse geh, wird der hypothetische Vernunftgebrauch genannt. (Crit. der reinen Vernunft. S. 647.)

J.

Ich.

Crit. Philosophie.

Unter dem Ausdruck, Ich, wird überhaupt verstanden, das, was in uns denkt, das Selbst, die Seele. Aber es wird dieses in gedoppelter Bedeutung genommen. 1. Bedeutet es das transcendentale Subject der Gedanken, das wir blos durch das transcendentale Bewußtseyn, welches alle Vorstellungen in uns begleitet, uns vorstellen. Wenn man nämlich in der Abstraction alle Vorstellungen dieses Ich wegläßt, bleibt weiter nichts übrig, als der Begriff eines Subjects, welcher ohne allen Gegenstand in der Anschauung ist, und weiter nichts, als ein Begriff von einem transcendentalen Subject ist. Es hieß deswegen ein transcendentales Subject, weil es dadurch, daß man im Gedanken die Vorstellungen, die in ihm sind oder seyn können, weggedacht, und dasselbe gleichsam von Vorstellungen ausgeleeret hat, es in die Klasse der bloßen intelligibeln Gegenstände verwiesen hat, denen nunmehro in der Erfahrung nichts mehr entspricht, und —

da

da es selbst nicht mehr Erscheinung ist, auch nicht mehr als Gegenstand gegeben werden kann. Darum kann auch keine der Categorien auf dasselbe angewandt werden, und wenn man daher fragt: was nun dieses Etwas, dieses transcendentale Subject, welches wir in dieser erhöhten, und über alle anschauliche Dinge hinausgehenden Bedeutung, Seele nennen eigentlich sey? so läßt sich hierauf gar keine Antwort geben, eben weil diese Frage uns dadurch müßte beantwortet werden, daß man dieses transcendentale Subjekt, Seele, unter eine von den Categorien bringen und versuchen müßte, ob ihm eines von den Prädicaten der Quantität, Qualität, Relation oder Modalität zukommen könne. Da dieses aber nur dann möglich ist, wenn der Gegenstand in der Erfahrung angeschaut werden kann, das transcendentale Subject über alle Erfahrung hinaus liegt und also nicht empfunden werden kann: so läßt sich auf obige Frage gar keine Antwort ertheilen. Und hierinne liegt der Grund von der Unmöglichkeit einer rationalen Psychologie, als vorgeblicher Wissenschaft a priori von der Seele. Denn sollte dieses möglich seyn, so müßte das Ich eine Anschauung seyn, und zwar eine Anschauung a priori weil sie beim Denken überhaupt (vor aller Erfahrung) vorausgesetzt würde, und da bey einer Wissenschaft, als reinen Vernunfterkenntniß, bloße analytische Sätze, die man etwan aus einer willkührlich angenommenen Erklärung von dem Objecte der Wissenschaft nach Belieben wieder herausspinnet, nicht zureichend sind, sondern hauptsächlich synthetische Sätze dazu erfordert werden: so müßte das transcendentale Subject, Ich, als Anschauung, a priori synthetische Sätze liefern. Dieses ist aber unmöglich, einmal, weil dazu ein intellectuelles, Anschauungsvermögen gehören würde, um das bloße Verstandsding, Ich, anzuschauen, welches uns gänzlich abgeht.

Zwei-

Zweitens, dieses Ich ist so wenig Anschauung als Begriff von einem Gegenstande, sondern die bloße Form des Bewußtseyns. Folglich sind synthetische Sätze a priori der Natur der Sache, und der Natur unseres ganzen Erkenntnißvermögens nach unmöglich, und mithin ist die ganze rationelle oder transcendentale Seelenlehre ein grundloses Gebäude, und alle Prädicate, welche man in der rationellen Seelenlehre diesem Ich beilegt, als absolute Selbstständigkeit, Einfachheit u. s. w. sind nur Prädicate des logischen Subjects, welches weiter nichts, als ein Singular ist, nicht aber des realen Subjects des Denkens; denn wollte man das geringste empirische Prädicat ihm beilegen, so würde dieses die rationelle Reinigkeit und Unabhängigkeit von der Erfahrung dieser Wissenschaft verderben. (S. den Artikel Psychologie). 2. Bedeutet Ich, die Seele, als Erscheinung, den Gegenstand des innern Sinnes, mit allen innern Wahrnehmungen. In dieser Bedeutung wird es in der empirischen Seelenlehre genommen. (Vergleiche den Artikel: cogito ergo sum. I B. S. 709.) *).

Ich, absolutes, reines.

Wissenschaftslehre.

Mit diesem Worte ist die Philosophie durch die Fichtesche Wissenschaftslehre begabt worden. Dem reinen oder absoluten Ich darf man nicht entgegensetzen ein unreines; sondern das empirische Ich. Das Wesen des reinen Ich besteht in einem absoluten Handeln oder Selbstbestimmen. Das empirische

*) Kant Critik. S. 478. 364. 383. 684. 142. Prolegomena zu jeder künftigen Metaph. S. 136. 141.

pirische Ich, als Gegenstand des Bewußtseyns, ist ein mannigfaltiges bestimmtes Handeln. Sein bestimmtes Handeln ist, Denken, Wollen, Empfinden. Diese verschiedne Aktus sollen nun zusammenfließen in Eins, und zwar in ein ursprüngliches Eins, damit man sie als möglich denken könne. Dasjenige, worinne man sich nun das Zusammentreffen oder Zusammenfließen jener bestimmten Handlungsweisen des empirischen Ich gedenket, ist das absolute Handeln, welches jene bestimmt. Und dieses ist das reine Ich, welches nie zum Bewußtseyn kommt, sondern allem Bewußtseyn zum Grunde liegt. Es wird und kann zwar dasselbe in der Reflexion und im Raisonnement als nothwendiger Grund der Möglichkeit des Bewußtseyns gedacht werden, und ist in sofern, bey dem, der darüber nachdenkt, etwas Gedachtes, an sich aber kommt es nicht als etwas Würkliches zum Bewußtseyn, und liegt vielmehr der Möglichkeit alles Bewußtseyns zum Grunde. Denkt man sich nun dieses absolute Handeln, als letzten Grund des Denkens, Wollens, Empfindens, so sind die Aeußerungen des Ich, nur Accidenzen von dem absoluten Handeln, weil sie ohne jenes nicht bestehn; folglich ist das empirische Ich selbst als ein Accidens des reinen, oder absoluten Ich zu denken, weil es in demselben und durch dasselbe, als seinem einzigen und möglichen Grund gesetzt ist. Dadurch muß man das absolute Ich ausschließen von allen Dingen der sinnlichen Welt und dasselbe versetzen in die übersinnliche Welt. Will man es nun eine intellectuelle Substanz nennen, so mag dieses wohl geschehen, nur aber darf man Substanz nicht in dem Verstande nehmen, wie man es von körperlichen Substanzen zu gebrauchen gewohnt ist, weil dasselbe das Gegentheil davon ist.

Dieses absolute Ich kann nicht als etwas Seyendes gedacht werden; denn das Handeln ist kein Seyn;

folg-

folglich ist es in dieser Rücksicht gar nicht. Es ist auch kein Etwas; denn ein Etwas ist ein Bestimmtes, ein Bestimmtes aber setzt einen Bestimmungsgrund voraus. Es muß also gedacht werden, als absolut undenkbar, als dem Denken entgegengesetzt, so wie jeder Grund dem Begründeten entgegengesetzt werden muß. Daher sind die Gesetze des Denkens auf dasselbe gar nicht anwendbar, weil es ursprünglich kein Gegenstand des Denkens, sondern nur das Princip desselben ist *).

Man erlaube hier den Dictionaristen einen ganz kurzen Epilog.

Bey der Erscheinung dieses Systems konnte es aus verschiedenen Ursachen gar nicht fehlen, daß viele Gegner auftreten mußten. Die Haupturſache aber lag in dem System selbst, theils im Ausdruck und in der Sprache, theils in der Sache. Man glaubte überall nichts als Widersprüche wahrzunehmen, welches aber, im Ganzen genommen, ungegründet war. Ich sage, im Ganzen genommen, das heißt, wenn man das System im Zusammenhange überschaut, ohne den Grundfehler desselben aufzudecken. Diese Beschuldigung schreibe ich auf die Rechnung des Ausdrucks und der Sprache; nicht als wenn andere Ausdrücke passender gewesen wären; denn man muß einem Schriftsteller die Freiheit lassen, sich so auszudrücken, wie er glaubt, daß es seinen Gedanken am angemessendesten ist; sondern, weil, möchte ich sagen, in der Sprache der Menschen es fast gar keine Worte giebt, von übersinnlichen Gegenständen gemeinverständlich zu sprechen. Alle Worte haben immer eine Nebenbeziehung auf empirische Gegenstände in der Sinnenwelt, für welche sie auch ursprüng-

*) Fichte Wissenschaftslehre verglichen mit Schad gemeinfaßliche Darstellung des Fichteschen Syst. S. 46. ff.

sprünglich geschaffen sind. Da aber das System auf einen Punkt ausgieng, von welchem zuletzt alles empirische abgeleitet werden sollte; so konnte dieser Punkt nicht selbst empirisch, oder in der Erscheinungswelt angetroffen werden. Mithin mußte die Meditation die Sinnenwelt gänzlich übersliegen, um, wenn es möglich wäre, in einer intelligibelen Welt, unter Dingen an sich, d. h. im Absoluten, festen Fuß zu fassen. Für solche Wesen ist aber kein adäquater Ausdruck möglich, welcher gar keine falschen Nebenideen bey sich führen sollte. Die Zeichen mußten doch immer aus der gewöhnlichen Sprache erborgt werden. Diese verstund man nun nach dem gewöhnlichen Redebrauch, welches nach der Protestation des Systems nicht seyn sollte. Daher die Mißverständnisse. Nur wäre zu wünschen, daß die dadurch veranlaßten Dispüte, mit mehr persönlicher Schonung wären geführt worden, damit die gute Sache der Philosophie selbst nicht in Verdacht komme. Gelehrte sind doch keine Matrosen. Wahrheit bewähret sich selbst und vom Irrthum sagt das Sprüchwort: errorum commenta delet dies. Nachdem nun die Meditation bey jenem festen Punkte in einer intelligibeln Welt, von welchem alles Seyn, alles Leben, alles Denken, Wollen und Empfinden abzuleiten, angelangt war: so fragte sichs, wie soll das Kindlein heißen? Subject? Kraft? Ich schlechthin? Mit Nichten? Es soll heißen — absolutes Handeln, reines Ich? Ein neues Wort — aber wo war ein bessers, womit jener feste Punkt zu bezeichnen gewesen wäre? Subject, Kraft, Ich schlechthin u. s. w. wollten alles das nicht sagen, und würden noch zu mehrern Mißverständnissen Anlaß gegeben haben. Also — absolutes Handeln. Aber läßt sich nun dieses absolute Handeln unter die Categorien bringen? Ist es ein Seyn, ine Substanz, ein Accidenz u. s. w.? Antwort: es

hat

hat ein Seyn, und hat auch kein Seyn, nämlich, ein intelligibeles, aber kein solches wie die Dinge in der Sinnenwelt, es ist Substanz, nämlich eine intellectuelle, aber das Gegentheil von allen körperlichen Substanzen. Es ist Etwas, in sofern es seinem wesentlichen Charakter nach, als absolutes Handeln gedacht wird, und ist kein Etwas, in so fern Etwas als ein Bestimmtes gedacht wird. Durch dasselbe wird beides, das Etwas und das Nichts bestimmt u. s. w. Auf solche Weise ließen sich die Widersprüche lösen. Aber damit ist weiter nichts gewonnen.

Wenn man aber auf die Hauptsache sieht: so zweifle ich, ob das ganze Hauptproblem, welches dem ganzen Systeme zum Grunde liegt, durch die Idee des absoluten Handelns, oder des reinen Ich, völlig aufgelöst worden ist. Die Hauptsache war diese. Es sollte alles, Denken und Handeln aus einem einzigen Urquell hergeleitet werden. Denken und Handeln, war bisher, auch nach dem Kantischen System, immer noch dergestalt von einander getrennt, daß von der theoretischen Vernunft, zur praktischen, vom Denken zum Handeln kein Uebergang abzusehen war. Beides sollte also näher an einander gebracht und aus Einheit hergeleitet, oder dahin zurückgeführt werden. Da nun dieses durch das bloße Bewußtseyn nicht möglich zu seyn schien: so wurde der Standpunkt des reinen Ich oder des absoluten Handelns an die Spitze des Systems gesetzt, um sodann von da aus alles übrige ableiten zu können.

Der Dictionarist will hier seine Bedenklichkeit, ohne sich darum zu bekümmern, ob sie schon von Andern geäußert worden ist, oder nicht, (worüber er jedoch einem jeden das jus vitae et necis ertheilet) Preis geben und das weitere gewärtigen.

Man

Man setze also ein reines Ich oder ein absolutes Handeln, und zwar ganz und gar in der Bedeutung der Wissenschaftslehre: so ist doch dasselbe, da ihm weiter gar nichts zum Grunde liegen kann, ein bloses Noumenon, ein Ding an sich, kein empirisches Handeln. Wie will man in aller Welt es begreiflich machen, daß aus einem bloßen Noumenon, das Empirische hervorgehen könne? und wenn das nicht ist, so fehlt es hier von neuem an einem Uebergange und Bande des Ganzen. Sagt man: dieses geschieht durch ein Setzen und Entgegensetzen (nicht durch ein absolutes Setzen; denn das soll nur dem absoluten Ich allein zukommen, und ist das absolute Handeln selbst) so ist die Frage erneuert: wie mag das absolute Ich als bloses Ding an sich, sich ein empirisches Nicht — Ich, oder auch wohl gar sein eigenes, aber empirisches Ich entgegensetzen? denn von dem absoluten Ich, als Noumenon, ist sein empirisch Ich, als Phänomenon, ein Nicht — Ich. Sage ich: durch das Bewußtsein? so hört in dem Augenblick das absolute Handeln auf, und ist nicht mehr absolutes Ich. Da wir also ganz und gar nicht wissen können, weils eine Gränze alles menschlichen Wissens ist, wie die Dinge an sich Caussalität auf Erscheinungen haben mögen: so halte ich es auch nach meinen dermaligen Einsichten für ohnmöglich, dem Ecksteine des ganzen Gebäudes Realität zu verschaffen; besonders da Willkühr und Freiheit verschiedene Dinge sind. Freiheit setzt sich dem Mechanischen, woraus Fichte alles erklären will, selbst entgegen. Nach meinem Ermessen liegt der Grundirrthum des ganzen Fichtischen Lehrgebäudes, in dem schon von Reinhold angenommenen falschen Begrif des reinen Bewußtseyns.

Ideal.

Crit. Philosophie.

Ideal, Urbild, Prototypon, heißt ein Individuum, so fern es einer Vernunftidee vollkommen gemäß gedacht wird. Z. B. die Menschheit in ihrer ganzen Vollkommenheit. Es giebt Ideale der speculativen reinen und der practischen Vernunft. Erstere werden transcendentale Ideale genannt. Z. B. ein Wesen, welches alles Gedenkbare in sich faßt; ein solches ist von der Weltidee gänzlich verschieden, ob es gleich darauf Beziehung hat. Ein solches Ideal ist anzusehen als ein regulatives Princip der Vernunft, und darauf die systematische und nach allgemeinen Gesetzen nothwendige Einheit in der Erklärung der Dinge zu finden. Diese, nämlich die Ideale der practischen Vernunft, beziehen sich auf Handlungen und dienen zu einer Richtschnur unserer Handlungen. Z. B. das Ideal eines vollkommenen Weisen und tugendhaften Menschen. Ob wir nun gleich bei aller Bestrebung in uns ein Nachbild von diesem Urbilde hervorzubringen, dasselbe niemalen vollkommen erreichen können; so dienet es doch zur Beurheilung, wie nahe wir demselben gekommen, oder wie weit wir noch davon entfernt seyn mögen. Die Absicht der Vernunft bei diesen Idealen ist die durchgängige Bestimmung nach Regeln a priori. Sie denkt sich einen Gegenstand, der nach Principien durchgängig bestimmbar seyn soll, obgleich dazu die hinreichenden Bedingungen in der Erfahrung mangeln, und der Begriff selbst also transcendent ist. Wenn ein Ideal nicht aus der Vernunft, sondern durch Zusammensetzung mehrerer Wahrnehmungen in der Einbildungskraft empirisch entsteht, so heißt es ein Ideal der Sinnlichkeit. Z. B. vollkommene Schönheit. Dieses sind blose Geschöpfe der Einbildungskraft, sie sollen das nicht

erreichbare Muster möglicher empirischer Anschauungen seyn.

Idealen kommt also keine objective Realität, Existenz zu, aber doch eine practische regulative Kraft und Gültigkeit zur Vollkommenheit der Erkenntniß oder der Handlungen. *)

Idealismus.

Metaph. und krit. Philos.

Die Behauptung, daß die Materie nur ein idealer Schein, und die geistigen Wesen das einzige Reale in der Welt sind, heißt der Idealismus. Der Idealist laugnet also die Würklichkeit der Körperwelt und also die körperlichen Substanzen, um die alleinige Würklichkeit der geistigen zu erweisen, und in wiefern derselbe seine eigene geistige Substanz nur für die alleinige würkliche hält, ist er ein idealischer Egoist. Entweder sucht er die Nicht-Realität körperlicher Wesen aus Gründen zu beweisen, oder er bezweifelt nur ihre Realität. Das erste ist ein dogmatischer, das andere ein sceptischer Idealist. Der dogmatische heißt empirisch oder material, wenn er das Daseyn der Dinge im Raume geradezu für falsch und blos eingebildet ausgiebt; er heißt transcendental, wenn er behauptet, daß zwar alle Erscheinungen Realität haben, daß wir aber die Dinge an sich anders nicht, als durch die Beziehung erkennen, die sie auf uns haben. Er behauptet nicht, daß die Dinge an sich weiter nichts, als bloße Ideen wären, (denn dazu hätte er gar keinen Beweisgrund) sondern nur, daß wir keine Erkenntnißkraft für sie haben, und mithin sie uns blos durch Ideen denken und

*) Kant Critik. S. 568. 408. 574. 619. 570. 569.

und also gar nichts Objectives von ihnen erkennen können. Diese Gegenstände sind entweder nur äußere in der Körperwelt; oder auch zugleich innere Gegenstände des innern Sinns; die ihm zwar als Erscheinungen, aber nicht als Dinge an sich gelten. Das erste ist der Cartes-Leibnitzische; das andere der critische oder Kantsche Idealismus. Cartesius war eigentlich ein sceptischer oder problematischer Idealist, der das Daseyn der Dinge im Raume nur für zweifelhaft und unverweißlich hielt; Leibnitz aber, da er behauptete: die Körper wären für uns weiter nichts als Erscheinungen, und daß wir uns die Welt nur nach der Lage unsers Körpers vorstellten, ein transcendentaler Idealist, obgleich ein empirischer Realist, auf der andern Seite, denn er ließ die metaphysischen Zweifelsgründe der empyrischen Idealisten als richtige metaphysische Grundsätze gelten, aber die Schlußfolgen, die er daraus zog, waren dem Idealisten gerade zu entgegen gesetzt. (S. Principia philosophica.) Der Bischof Berkley war ein empirisch dogmatischer Idealist, er machte zuerst dem Idealisten demonstrativ, und zeigte, daß uns die Gottheit nicht täusche, wenn auch keine Materie existire, — denn es existire allerdings außer uns etwas, aber dieses Etwas seyen die göttlichen in unserm Geiste würkenden Ideen. *)

Nach dem Des Cartes war die Seele durchaus geistig und nichts Ausgedehntes, weil alle ihre Eigenschaften das Gegentheil von den Eigenschaften ausgedehnter Dinge wären. Dinge von entgegengesetzten Eigenschaften könnten ohnmöglich von einerlei Beschaffenheit seyn. Hierzu setzte noch Leibnitz, daß ausgedehn-

*) S. Bercley Dialogue entre Hylas et Phylones und Colliers clavis vriursalis.

dehnte Dinge gar nicht existiren könnten, und daß alle Materie, alle Ausdehnung nur Erscheinung sey. Descartes schloß: also könne man von der Existenz der Materie nicht versichert seyn, als blos aus dem Grunde, daß die Gottheit uns nicht täuschen werde. Dasjenige, was außer uns vorhanden ist, sey nur etwas, das uns die Ideen von Materie zukommen läßt, aber nicht selbst Materie; dieses Etwas wären die göttlichen Ideen. Was wir Materie zu nennen pflegen, wäre das Sensorium der Gottheit, und die erschaffenen Geister stelleten sich dasselbe, jeder nach seiner Stellung und Lage in der Welt vor. Malebranche druckte dieses in der Folge so aus: Nous voyons toutes choses en Dieu, und behauptete, nichts als der Glaube könne uns von der Würklichkeit der Körper überzeugen, und nach demselben existire weiter nichts als Gott und die endlichen Geister, welche letztern alle ihre Ideen von Gott erhielten. *) Die Gründe zu diesen Behauptungen findet man alle gesammelt und geordnet in Platners Aphorismen 1. Th. S. 295. ff. Erste Ausg.

Vor Berkley hatte schon Locke behauptet: einige Eigenschaften, die wir den Körpern zuschreiben, sind würklich in ihnen; dergleichen sind Figur, Bewegung, Ausdehnung und Dichtigkeit: andere sind blose Vorstellungen der Seele, die aus jenen Eigenschaften, wenn sie auf gewisse Weise, auf ein künstlich gebautes Werkzeug würken, entstehen; dergleichen sind Farbe und Geruch. Berkley kam nach ihm und bewies: auch die die Dichtigkeit, auch die Figur, kann in so weit wir sie empfinden, nicht in dem Körper seyn; weil keine Sinn-

*) Cartesii principia philosophica. Malebranche Réchereche de la Vérité. P. II. L. III. Ch. 1.

Senſation der Eigenſchaft des Körpers, von der ſie veranlaßt wird, eigentlich ähnlich ſeyn könne. Und ſchloß, alſo ſind alle Eigenſchaften, die wir von den Körpern wiſſen, bloſe Ideen; alſo giebt es keine Körper. Er erklärte den Raum, mit allen Dingen, in ihm für etwas an ſich ſelbſt unmögliches, und ihm ſelbſt nebſt allen Dingen in ihm für bloſe Einbildungen. Reid gab Berkleys Gründe zu, läugnete aber die Folge. Er führt erſt weitläuftig den Satz aus, daß keine Senſation der Eigenſchaft des Körpers, von der ſie veranlaßet wird, eigentlich ähnlich ſeyn könne; ſchließt aber daraus: weil keine ein Bild der Sache, in einem beſondern Verſtande iſt, ſo ſind ſie alle auf gleiche Weiſe willkührliche Zeichen der Sache, die die Natur beſtimmt hat, uns Begriffe von den äußern Körpern zu geben. Daß wir uns alſo Körper dabei denken, und wir mögen wollen oder nicht, dabei denken müßen, da doch eigentlich keine unſerer Empfindungen den körperlichen Eigenſchaften, wie Bildniſſe dem Originale ähnlich ſind: eben dies zeigt das Körper ſeyn müſſen, weil ſich ſonſt gar kein Grund von dieſer nothwendigen und willkührlichen Vorſtellung äußerer Dinge angeben ließe. *)

Dieſer dogmatiſche empiriſche Idealiſm iſt unvermeidlich, wenn man den Raum als eine Eigenſchaft der Dinge an ſich anſieht. Denn da iſt er mit allen Dingen, die in ihm ſind, ein Unding, und muß alſo für Schein erklärt werden. So bald man aber mit der critiſchen Philoſophie beweiſt, daß der Raum nur die Form der Anſchauungen, und ſelbſt nichts weiter als eine reine Anſchauung iſt; ſo fällt hierdurch der ganze empiriſche

*) Reid Ess. on human. Mind. Vergl. Beattie Unterſ. über Irrth. und Wahrheit. Vergl. Bayle Dict. phil. Art. Zeno, Averoes und Democrit.

sche dogmatische Idealism über den Haufen, und muß dem transcendentalen Platz machen.

Der problematische oder sceptische Idealismus hält das Daseyn der Dinge im Raume für unerweißlich und fodert also einen Beweis, welchen man ihm aber dadurch leicht geben kann, weil ohne Daseyn der Dinge in der Sinnenwelt wir uns selbst nicht einmal wahrnehmen könnten, und weil selbst die Einbildung äußerer Gegenstände ohne äußere würkliche Gegenstände nicht möglich wäre. Denn wir nehmen in unserm Bewustseyn Vorstellungen in der Zeit als würklich wahr. Wo aber Zeit wahrgenommen wird, muß etwas Beharrliches seyn. Folglich ist das Beharrliche eben so gewiß würklich, als ich mit meinen Vorstellungen. Und dieses Beharrliche muß etwas außer mir seyn; denn es ist dasselbe weder mein Bewußtseyn, noch die Vorstellung Ich, noch die übrigen Vorstellungen, denn mein Ich und mein Bewustseyn wird erst durch das Beharrliche in der Zeit bestimmt, und alle übrigen Vorstellungen wechseln. Es muß demnach das Beharrliche etwas wirkliches außer mir seyn, und ich bin mir des Beharrlichen außer mir eben so gut bewust, oder der Dinge außer mir, als ich mir meiner Vorstellungen bewust bin; nur mit dem Unterschied, daß die Vorstellung meiner Selbst, als des denkenden Subjects, blos auf den innern, die Vorstellungen aber, welche ausgedehnte Wesen bezeichnen, auch auf den äußern Sinn bezogen werden. Das Bewustseyn oder die unmittelbare Wahrnehmung ist ein genugsamer Beweis ihrer Würklichkeit.

Wenn nun der Idealist, welcher blos das Daseyn der Seele für gewiß, das Daseyn der Dinge in der Sinnenwelt aber für ungewiß hält mit folgendem Argumente auftritt:

Dasjenige, was unmittelbar wahrgenommen wird, existirt gewiß, auf dessen Existenz aber, nur aus an-

dern Wahrnehmungen geschlossen werden muß, hat ein zweifelhaftes Daseyn. Nun nehme ich aber mein denkendes Ich unmittelbar wahr, auf das Daseyn alles übrigen außer mir schließe ich nur aus den Modificationen meiner selbst, oder aus meinen Vorstellungen von den Dingen; also hat nur meine eigene Existenz ungezweifelte Gewißheit; das Daseyn aller übrigen Dinge (meines Körpers und alles äußern) kann bezweifelt werden: so dienet diesem Fehlschluß zur Antwort.

1) Die Vorstellung von dem Dinge daß in mir denkt, ist selbst nur ein bloser Gedanke; folglich muß auf einen ihm entsprechenden Gegenstand eben so wohl geschlossen werden, als auf alle übrige Gegenstände, die selbst keine Vorstellungen sind. Es beruht also der Fehler auf der falschen Voraussetzung, als ob die Vorstellung von dem denkenden Dinge selbst schon ein würklicher Gegenstand sey.

2) Was aber die Gegenstände außer uns betrifft, so sind sie Vorstellungen, welche unmittelbar im Bewustseyn enthalten sind; da nun aber alles was wir erkennen, blos Erscheinung ist, d. i. Beziehung der Dinge an sich auf unser Vorstellungsvermögen, so ist das Daseyn aller Dinge, als Erscheinungen, unumstößlich gewiß. Und da wir nun durch den innern Sinn, unser Ich oder die Vorstellung von dem denkenden Wesen gleichfalls unmittelbar wahrnehmen, so ist das Daseyn unsers Ich, oder diese Vorstellung ebenfalls gewiß und ungezweifelt.

Soll aber Daseyn der Dinge so viel heißen, als ein Daseyn transcendentaler Gegenstände, oder dessen, was allen Erscheinungen zum Grunde liegt, so kann ein solches Daseyn gar kein Gegenstand der Wahrnehmung seyn; weil die Dinge an sich nicht unter die Erscheinungen gehören. Alsdenn aber muß auf ihr Daseyn ebenfalls nur geschlossen werden.

den. Sie müssen seyn, sonst könnten wir von dem, was sie für uns als Erscheinungen sind, gar nichts wissen. Aber da wird Daseyn gar nicht mehr in der Bedeutung genommen, wie es von Erscheinungen gilt.

Diese Art der Idealisten, welche nur das Daseyn geistiger Wesen zulassen, heißen Monisten, so wie auch diejenigen so genannt werden, welche nur das Daseyn körperlicher Substanzen behaupten, zum Unterschiede der Dualisten, welche zwei Arten ungleichartiger Substanzen zulassen, Geist und Materie. Da wir von den Dingen an sich gar nichts wissen können, und nur ihre Erscheinungen erkennen, so ist der Monismus so grundlos als der Dualismus, in wiefern nämlich die Vertheidiger der einen oder der andern Meinung sich einer wissenschaftlichen Erkenntniß davon rühmen wollen. Da ist nicht die Frage, ob die eine oder die andere Meinung einen Vorzug verdiene, sondern, ob sie zu einer metaphysischen Wissenschaft tauge.

Der transcendentale Idealismus ist der Lehrbegriff, welcher behauptet: daß alles, was im Raume oder in der Zeit angeschauet wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erscheinungen (nicht Schein) d. i. blose Vorstellungen sind, die, so wie sie vorgestellet werden, als ausgedehnte Wesen, oder Reihen von Veränderungen, auser unsern Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben. Dieses ist nicht der verschrieene empirische Idealism, welcher, da er die eigene Würklichkeit des Raums annimmt, das Daseyn der ausgedehnten Wesen in demselben läugnet. Man muß hierbei wohl unterscheiden, Vorstellungen oder Erscheinungen, und die Gegenstände derselben. Nur von jenen wird gesagt, daß sie außer unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben. Was aber die Gegenstände der äußern Anschauung betrifft, so erlaubt

es

es der transcendentale Idealist anzunehmen, daß sie eben so, wie sie im Raume angeschauet werden, auch würklich seyen, und in der Zeit alle Veränderungen, so wie sie der innere Sinn vorstellt. Denn der Raum ist die sinnliche Form aller äußern Anschauungen, und die Zeit die Form aller innern Anschauungen. Folglich müssen wir ausgedehnte Wesen in demselben annehmen als wirklich, weil es sonst gar keine empirische Vorstellungen geben würde, und eben so ist es mit der Zeit. Aber jener Raum und jene Zeit, da sie blose Formen der Anschauung sind, sind an sich selbst keine Dinge, sondern nichts als Vorstellungen, und können gar nicht außer unserm Gemüthe existiren. Folglich sind die Gegenstände der Erfahrung niemals an und für sich selbst, sondern nur in der Erfahrung gegeben, und existiren außer derselben gar nicht. Der transcendentale Idealist muß also ein empirischer Realist seyn. (Vergl. die Art. Anschauung, Körper, Ding, Dualism, Erscheinung, Realism *).

Von diesem transcendentalen Idealism, will Fichte noch den critischen unterscheiden, und behauptet, daß letzterer um einige Schritte weiter gehe, als der erstere. „Kant, heißt es, verweist die Idealität der Objecte aus der vorausgesetzten Idealität der Zeit und des Raumes; wir werden umgekehrt die Idealität der Zeit und des Raumes aus der erwiesenen Idealität der Objecte erweisen. Er bedarf idealer Objecte, um Zeit und Raum; wir bedürfen der Zeit und des Raums um die idealen Objecte stellen zu können." (S. Wissenschaftslehre. S. 138.)

Er nennt seinen Idealism den critisch-quantitativen und setzt denselben entgegen dem qualitativen. Es soll derselbe der Mittelweg zwischen qualitativen

*) S. Critik der reinen Vernunft. S. 28, 366. 490. ff. 377.

tativen Idealismus, und zwischen Realismus seyn, und erklärt sich darüber folgender Gestalt:

„Nehmet an, das Ich müsse überhaupt setzen, Kraft seines Wesens. Nun kann es nur setzen, entweder das Subject, oder das Object, und beide nur mittelbar. Es soll das Object setzen; — dann hebt es nothwendig das Subject auf, und es entsteht in ihm ein Leiden, es bezieht dieses Leiden nothwendig auf einen Realgrund im Nicht — Ich, und so entsteht die Vorstellung von einer vom Ich unabhängigen Realität des Nicht — Ich. — Oder es setzt das Subject, so hebt es nothwendig das gesetzte Object auf, und es entsteht abermals ein Leiden, welches aber auf eine Thätigkeit des Subjects bezogen wird, und die Vorstellung von einer vom Nicht — Ich unabhängigen Realität, das Ich, erzeugt; (die Vorstellung von einer Freiheit des Ich, welche in unserer gegenwärtigen Folgerungsart, allerdings eine bloße vorgestellte Freiheit ist.) — So ist von dem Mittelgliede aus, wie es Kraft der Gesetze der Synthesis allerdings geschehen soll, das ideale Leiden des Ich, und die ideale unabhängige Thätigkeit des Ich so wohl, als des Nicht — Ich vollkommen erklärt und begründet." (S. die Wissenschaftslehre. S. 142.)

In diesem ganzen Raisonnement halte ich folgende Sätze für unerwiesen.

1) Daß das Ich, dadurch, daß es das Object setzet, das Subject aufhebt. Denn indem es das Object setzt, setzt es sich ja selbst als ein das Object Setzendes, wie kann es dadurch sich selbst aufheben? Es wird dadurch nur ein Verhältniß zum Object hervorgebracht, wodurch sich das Ich selbst als setzend oder handelnd ankündiget durch die Beziehung, welche es selbst veranstaltet, und die das Object nur veranlassen konnte. Folglich kann man

2) auch nicht sagen, daß hierdurch ein bloses Leiden entstehe; denn gesetzt es wäre auch so; so afficirte sich das Ich durch das Setzen des Nicht — Ich doch selbst, mithin caussirte eben dadurch sein eigenes Leiden. Durch dieses Caussiren aber setzt es sich selbst, wie kann also hierdurch ein Leiden entstehen?

3) Mithin fällt es von selbst, daß dadurch die Vorstellung von einer vom Ich unabhängigen Realität, das Nicht — Ich entstehen solle. Allenfalls könnte eine Vorstellung von der selbst eigenen Realität des Ich dadurch entstehn, daß es die Beziehung seiner selbst auf Object caussirt hat.

Abstrahirt man übrigens von allem diesem, und läßt man den quantitativen Idealism gelten, so ist ein solcher transcendentaler critischer Idealist, ein empirischer Realist, und die ganze Wissenschaftslehre ist realistisch. Denn sie erklärt das Bewustseyn endlicher Naturen, aus einer ihnen völlig entgegengesetzten Kraft, von welcher dieselben, ihrem empirischen Daseyn nach, selbst abhängig sind. (Vergl. den Art. Körper.)

Wir würden aber die Grenzen eines Artikels, der kein Buch ist, überschreiten, wenn wir dieses weitläuftiger ausführen wollten. Wer sich von den Grundfehlern der ganzen Fichtischen Philosophie belehren will, der lese folgende Schrift: Jacob Fries, Reinhold, Fichte und Schelling. Leipzig 1803. ingleichen die gründliche und lehrreiche Recension von Fischhabers Schrift: Ueber das Princip und die Hauptprobleme der Fichtischen Philosophie, nebst einem Entwurfe zur Auflösung derselben, in der Allgem. Literatur Zeitung. Julius 1801. N. 224. p. 232.

Idee, reine der Vernunft.

Crit. Philosophie.

In der critischen Philosophie nimmt dieser Ausdruck eine andere Bedeutung an, als im gewöhnlichsten Sprachgebrauche. Es bedeutet hier einen nothwendigen Vernunftbegrif, dessen Gegenstand sich nicht sinnlich anschauen, noch erfahren läßt. Sie werden reine Vernunftbegriffe genannt, die man aber nicht verwechseln darf mit reinen Verstandsbegriffen; dieses sind die Categorien nebst ihren Prädicabilien, welche auf Objecte in der Erfahrung oder Anschauung konnten bezogen werden. Den reinen Vernunftbegriffen aber, oder Ideen kann kein Gegenstand im Gebiete möglicher Erfahrung gegeben werden. Erstere werden daher auch Notionen, letztere Ideen im strengsten Sinne genannt. Um diesen Unterschied vollkommen deutlich zu machen, giebt Kant folgende Stufenleiter der Begriffe. Die Gattung ist Vorstellung überhaupt. Unter ihr steht die Vorstellung mit Bewustseyn (perceptio). Eine Perception, als Modification des Zustandes eines Subjects, ist Empfindung (sensatio). Eine objective Perception ist Erkenntniß (cognitio). Diese ist entweder Anschauung, oder Begrif (intuitus, vel conceptus). Der Begrif ist entweder ein empirischer, oder reiner Begrif, und der reine Begrif, in sofern er lediglich im Verstande seinen Ursprung hat, heißt Notio. Ein Begrif aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die Idee oder der Vernunftbegrif. (Critik der reinen Vern. S. 320.) Eine solche Idee ist anzusehen als Urbild, als ein Maximum, im Platonischen Sinne, z. B. die Idee einer allervollkommensten Staatsverfassung, die doch wenigstens verdient aufgestellt zu werden, um ihr die gesetzliche Verfassung der Menschen näher zu bringen. Sie sind theils ursprüng-

sprünglicheⁿ, theils abgeleitete; jene gründen sich auf die Form der Vernunftschlüsse, und also auf die Natur unseres vernünftigen Erkenntnißvermögens, und heißen darum auch transcendentale Ideen, weil sie aber die Erfahrung dem Objecte, oder dem Grade nach übersteigen, da ein adäquates Object derselben in der Erfahrung nicht aufgewiesen werden kann, so werden sie transcendentale Ideen genannt. Diese, die abgeleiteten oder angewandten, sind theils speculative, theils praktische, theils gemischte.

Was nun erstlich die ursprünglichen transcendentalen Ideen betrifft, so ist ihr Ursprung und ihre Deduction folgende. Die reinen Verstandsbegriffe wurden dadurch vollständig aufgefunden, daß man die Form der logischen Urtheile an und für sich, ohne Hinsicht auf ihren Innhalt untersuchte. (S. Categorie. 1. B. S. 655. ff.) Da nun die Vernunft das Vermögen der Schlüsse ist, so läßt sich vermuthen, daß auch sie ein Quell von Begriffen seyn werde, die ihr ganz eigenthümlich zukommen. Sie werden mithin auf einem ähnlichen Wege entdekt werden können, wenn man die logische Form ihrer Erkenntnisse untersuchet, woraus es sich zugleich ergeben muß, daß sie in der Natur der Vernunft selbst gegründet sind. Nun ist es eine Forderung der Vernunft, daß sie in ihren Schlüssen die Erkenntnisse a priori, die sie dadurch zu Stande bringt, in der Conclusion deswegen für wahr hält, wenn die Reihe der Prämissen ein Erstes, als oberste Bedingung enthält. Sie fordert daher Beweis von Beweis bei den Prämissen durch Prosyllogismen, und schreitet so lange fort, bis sie einsieht, daß die ganze Reihe derselben unbedingt wahr sey. Es geht daher der Vernunftbegrif jederzeit auf die absolute Totalität der Bedingungen, und endiget niemals als bei dem schlechthin Unbedingten, über welchem hin sich weiter nichts als Erstes setzen läßt.

Es fragt sich nun, welches dieses Unbedingte oder Erste sey, nach Verschiedenheit der dreierlei Arten der Vernunftschlüsse, des kategorischen, hypothetischen und disjunctiven? Kategorische Vernunftschlüsse fordern ein unbedingtes Subject, welches nicht mehr Prädicat ist, die hypothetischen, einen unbedingten Grund, oder eine Voraussetzung, die nichts weiter voraussetzt, die disjunctiven, das Unbedingte von den Bedingungen der Concurrenz, ein Aggregat der Glieder, der Eintheilung, zu welchem weiter nichts erforderlich ist, um die Eintheilung eines Begriffs zu vollenden, d. i. ein absolutes System. Folglich haben es alle reinen Vernunftbegriffe mit der unbedingten synthetischen Einheit aller Bedingungen überhaupt zu thun, und man kann sie daher auch so bestimmen. 1) Absolute Einheit des denkenden Subjects (Seele). 2) Absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinungen (Welt), absolute Einheit der Bedingungen aller Gegenstände des Denkens überhaupt, (Wesen aller Wesen) welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von allen, was gedacht werden kann, enthält, das Allbefassende. Das erste ist der Gegenstand der rationalen Psychologie, das zweite, der Kosmologie und das dritte, der rationalen Theologie. Da uns aber diese reinen Vernunftbegriffe in allen dreien Fällen das Unbedingte überhaupt vorstellen, welches als solches niemalen zu irgend einer Erscheinung gehören, oder in der Anschauung gegeben, sondern nur gedacht werden kann, so werden sie in der Anwendung auf Gegenstände der Erscheinungswelt jederzeit dialectisch ausfallen, und alle Schlüsse dieser Art müssen zum Irrthum verleiten, wenn man jene reinen Vernunftbegriffe constitutiv, d. i. als Begriffe von würklich erkannten Gegenständen, und nicht blos regulativ, d. i. als Aussichten in unermeßliche Felder für die Forschung des Verstandes ansieht. Oder deutlicher: die reinen

nen Vernunftbegriffe von dem Unbedingten überhaupt, sind keine Begriffe der sinnlichen Anschauung, auch nicht des Verstandes. Jene hat es blos zu thun mit Erscheinungen, die sie nach den Formen der Sinnlichkeit in Raum und Zeit stellet; dieser mit den Categorien, die er auf Gegenstände der Erscheinungen anwendet. Folglich ist der ursprüngliche Sitz der reinen Vernunftbegriffe, lediglich in der Vernunft und sonst nirgends. Sie, die Vernunft begnügt sich nicht, wie der Verstand, eine Erscheinung aus der andern zu erklären und zu verstehen; sondern will das Ganze wissen, das Ende von allem, um die Erscheinungen in der Sinnenwelt vollständig, ohne weitere Nachfrage nach einem höheren Grunde zu begreifen. Dazu will sie nun ihre Begriffe von dem Unbedingten gern gebrauchen. Wenn sie nun einen richtigen Gebrauch davon macht, so befindet sie sich wohl dabei; macht sie aber einen unstatthaften und nicht vergönnten Gebrauch von denselben, so entzweit sie sich mit ihr selbst und wird dialectisch oder sophistisch. Der richtige Gebrauch besteht nun darin, daß sie sich bescheiden läßt, daß sie den adäquaten Gegenstand, das Object zu der Idee von dem Unbedingten in der Sinnenwelt nie finden werde, weil das Unbedingte nichts Bedingtes ist, folglich in gar keiner Sinnenwelt als gegeben vorkommen kann. 2) Daß sie aber doch der Idee des Unbedingten nachgeht und nachforschet, ob sie vielleicht im Felde der practischen Vernunft einen erheblichen Gebrauch davon zu machen im Stande sey. Das ist der regulative Gebrauch, den die Vernunft mit Fug und Recht von ihren Ideen machen kann und soll. Dann bescheidet sie sich, daß ihr das Unbedingte zwar aufgegeben, aber nicht gegeben sey. Z. B. die cosmologische Idee von dem All, dem Universum als dem Inbegrif aller Erscheinungen, ist eine überschwengliche Idee, die so, wie sie die reine Vernunft

sich aufgiebt, als Totalität in der Erfahrung gar nicht gegeben werden kann. Unter dessen wird ihr hier doch ein weites Feld der Nachforschung eröffnet, sich immer mehr derselben zu nähern, ob sie gleich zum voraus weiß, daß sie dieselbe nie erreichen werde. Einen unstatthaften und unrichtigen Gebrauch aber würde man von der Idee des Unbedingten machen, wenn man das Object zu einer solchen Idee mit solchen Prädicaten ausstatten wollte, als wenn dasselbe zu Erscheinungen gehörte, und unter den bedingten Objecten der Erscheinungswelt angetroffen werden könnte. Ein solcher Gebrauch heißt constitutiv, d. i. als wenn man das Ding an sich, das man sich vorher nur gedacht hatte, (weswegen man von dergleichen Dingen auch zu sagen pflegt: es ist eine bloße Idee) auch als Object, als dargestelltes und gegebenes Object behandeln könne. Dabei wird ein doppelter Fehler begangen: 1) daß man die bloße Vorstellung, Welt, für das äußere der Vorstellung korrespondirende Object hält, und 2) daß man die subjective Vorstellung unserer Sinnenwelt für die einzige mögliche Art einer Welt angiebt, oder daß man die subjectiven und speciellen Bedingungen unserer Erkenntnißart, zu allgemeinen objectiven Bedingungen eines jeden Erkenntnißvermögens macht. Ein solcher Gebrauch heißt constitutiv, und ist schon darum verwerflich, weil das Unbedingte nicht Erscheinung seyn, und mithin auch nicht so behandelt werden kann. Auf solche Weise täuschet sich die Vernunft selbst durch alle die dialectischen Schlüsse der Cosmologie, Psychologie und rationalen Theologie, wie dieses am gehörigen Orte weiter ausgeführt worden ist. Unter dessen haben doch diese reinen Vernunftbegriffe eine subjective Realität, nämlich dadurch, daß die Vernunft vermittelst der Schlüsse nothwendig dahin getrieben wird. Wir haben zwar von

Objecte, welches einer solchen Idee korrespondirt, keine Kenntniß, aber doch einen problematischen Begrif.

Die abgeleiteten oder angewandten Ideen werden, wenn sie blos durch die speculative Vernunft herbei geführt werden, speculative genannt. Z. B. die Idee von Philosophie, man mag nun darunter verstehen, das System aller philosophischen Erkenntnisse, das Urbild der Beurtheilung aller Versuche zu philosophiren; oder die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntniß auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft. In beiden Fällen kann man sich diesem Urbilde nur annähern. Im ersten Falle ist Philosophie eine blose Idee, die nirgend in concreto gegeben ist, der man aber nachgehen kann, bis es gelingt, so weit es Menschen vergönnt ist, das Nachbild dem Urbilde gleich zu machen. Im andern Falle ist es das nämliche; denn wer wollte wohl von sich rühmen, daß er eine solche Wissenschaft zu Stande gebracht habe? ob gleich jeder wahre Philosoph sich dieser Ideen nähern, und was seine Person betrifft etwas, so viel er vermag, zu der Realisirung derselben beizutragen sich bestreben muß.

Beziehen sich dergleichen Ideen auf Handlungen, auf das, was thunlich ist, so heißen sie practisch. Z. B. die Idee der Tugend, als reine, nicht aus Erfahrung geschöpfte Idee. Von derselben darf man keinesweges verächtlicher Weise sagen: sie ist eine blose Idee, d. i. Chimäre, sondern sie ist das höchste Muster einer vollkommenen Tugend, davon freilich unter Menschen kein vollkommenes Nachbild gewöhnlicher weise angetroffen wird; aber dem doch nachzustreben und immer mehr sich anzunähern, Pflicht ist.

Die gemischten Ideen beziehen sich auf die Sinnenwelt, aber als ein Gegenstand der reinen Vernunft in ihrem practischen Gebrauche. Z. B. die Idee einer moralischen Welt, dieselbe wird in sofern blos als intelligibele

gibele Welt gedacht, als darin von allen Bedingungen und von allen Hindernissen der Moralität abstrahirt wird. Sofern ist sie eine blose, aber doch practische Idee, die ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser Idee, so viel als möglich gemäß zu machen. *)

Identität.

Metaph und crit. Philosophie.

Ein Gegenstand hat Identität, wenn er uns mehrmalen, jedesmal aber mit eben denselben Qualitäten und Quantitäten dargestellt wird. Zwei Dinge also haben Indentität, wenn sie in Ansehung ihrer Eigenschaften für einander gesetzt werden können. Vollkommen gleiche Dinge sind solche, die in jeder Hinsicht für einander gesetzt werden können. Leibnitz behauptete nun: es giebt nicht zwei vollkommen gleiche und ähnliche Dinge, und nannte diesen Satz das Princip des Nichtzuunterscheidenden. Wenn die Rede ist von Dingen als Erscheinungen, als sinnlichen Gegenständen, so ist die Vielheit und numerische Verschiedenheit schon durch den Raum angegeben, als der Bedingung der äußern Erscheinung, so sehr sie sonst einander auch gleich und ähnlich seyn mögen. Daher haben einige den Satz so ausgedrückt: Es können nicht zwei Dinge würklich seyn, die in Ansehung der äußerlichen Bestimmungen, welche ihnen durch die Zusammenhänge mit andern Dingen zukommen, einander vollkommen ähnlich seyen. **)

Denn

*) Critik der rein. Vernunft. S. 312. ff. 327. 567. Kant Prolegom. zu jeder künftigen Metaphysik. 126. 129. Desselben Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 114. Critik 321. 341. 405. 832. ff. 315. 328. ff. 808.

**) Daries philos. Nebenstunden. Th. III. S. 23.

Denn sobald als ich setze, daß zwei Dinge außer einander vorhanden, so gebe ich zugleich zu, daß das eine Ding ein Verhältniß oder eine äußere Bestimmung habe, so das andere nicht hat. — — In sofern würkliche Dinge, die außer einander sind, entweder neben einander vorhanden oder auf einander folgen, so giebt Jedermann zu, daß sie in Absicht auf ein Verhältniß oder eine äußere Bestimmung verschieden sind. Aber die Hauptfrage bei diesem Princip, worüber auch die mehrsten Streitigkeiten entstanden sind, ist diese: Ob es nicht zwei Dinge giebt, welche durchaus, sowohl was ihre innern als was ihre äußern Bestimmungen betrifft, vollkommen gleich und ähnlich sind? und ob dieser Satz auf alle mögliche (nicht allein würkliche) Dinge, folglich auf einfache sowohl, als auf zusammengesetzte, auf endliche, und auch sogar auf unendliche Wesen ausgedehnt werden könne? Alle diese Meinungen sind bald behauptet, bald verworfen worden. Ueber dieses haben einige den Satz für indemonstrabel gehalten, indessen andere behauptet haben, daß er sowohl a priori, als a posteriori bewiesen werden könne. Wir wollen von jedem besonders reden.

Leibnitz verstund den Satz 1) von einzelnen würklichen Dingen (indiuiduis), 2) nicht allein nach ihren äußeren, sondern auch nach ihren innern Bestimmungen, und 3) auch von einfachen Dingen. Er sagt: „In der Natur giebt es nicht zwei Dinge, wovon das eine mit dem andern vollkommen überein käme, und bei denen es unmöglich sey, irgend einen innern Unterschied zu finden. Wenn die einfachen Substanzen ihren Qualitäten nach nicht verschieden wären, so könnte auch gar keine Veränderung in den Dingen wahrgenommen werden; weil, was in zusammengesetzten Dingen enthalten ist, nirgend anders woher als aus seinen einfachen Theilen herkommen kann. Und wenn die Monaden gar keine

Eigen-

Eigenschaften hätten, so könne die eine von der andern nicht unterschieden werden, weil sie alsdann auch nicht der Quantität nach unterschieden seyn könnten." *)

Man hat mehrentheils geglaubt, Leibnitz habe den Satz aus der Erfahrung (a posteriori) bewiesen; allein dies ist falsch: er beruft sich nur in dem Falle auf die Erfahrung, wenn die Gegner das Gegentheil behaupteten und foderte sie auf, sie sollten ihm doch zwey solche völlig ähnliche Dinge vorzeigen. Und in der fünften Epistel an Clarke hätte er nicht blos sagen können: „Wenn man um deswillen die indiscernabeln oder ununterschiedenen Dinge in der Natur läugnet, weil man hiervon kein Exempel antrift, so ist solches allerdings ein starker Einwurf gegen dieselben." Dadurch, daß er dieses nur einen starken Einwurf nennet, giebt er deutlich zu erkennen, daß es nicht der Hauptbeweis seyn solle. Er wollte vielmehr denselben aus dem Satze des zureichenden Grundes beweisen, und trägt diesen Beweis in der fünften Epistel an Clarke so vor. Unter andern Folgerungen, so aus dem Satze des zureichenden Grundes fließen, schließe ich auch daraus, daß in der Natur nicht zwey reelle Dinge vorhanden sind, unter welchen das eine von dem andern im geringsten nicht unterschieden wäre; weil sonst Gott und die Natur in diesem Falle ohne Grund würken würden, wenn man das eine zu einem ganz verschiedenen Zwecke gebrauchte, als das andere; woraus denn folget, daß Gott zwey Theile der Materie, so unter sich vollkommen gleich und ähnlich sind, nicht hervorbringe." Clarke der

*) Principes de la Nature et de la Grace fondes en Raison §. IX, vergl. Recueil de diverses pieces par Mr. Leibniz T. 1. p. 50. Epist. IV. ad Clarkium.

der den Satz des zureichenden Grundes bezweifelte, läugnete die Evidenz dieses Beweises, und wirft ihm vor, daß man das schon zum Grunde setze, worüber man strittig sey. Denn wie und woher wolle denn Leibnitz es wissen, daß Gott keine gute Bewegungsgründe haben könne, um viele vollkommen gleiche und ähnliche Dinge an verschiedenen Orten der Welt zu erschaffen (in dem Vten Antwortschreiben. p. 175.) Neuere Philosophen haben hierbey schon längst bemerkt, daß man hier zu viel aus dem Satze des zureichenden Grundes gefolgert hat (S. Platners phil. Aphorism. I. 32.) und nach der critischen Philosophie, wo dieser Satz ein bloßes regulatives Princip ist, läßt sich der Beweis vollends gar nicht rechtfertigen, da derselbe blos auf Dinge geht, welche anheben zu seyn, und also auf die Bewegungsgründe des göttlichen Willens gar nicht angewendet werden kann.

Wolf, der diesen Beweis verbessern wollte, berief sich einmal auf die Erfahrung, weil man nicht zwey Dinge aufzeigen könnte, darinne nichts zu unterscheiden wäre. Sodann schloß er: wenn es zwey vollkommen ähnliche Dinge gäbe, so müßten zwey ähnliche Welten zugleich neben einander seyn; da dieses nun nicht möglich sey, so sey auch das erste falsch. Die Folge bewies er so: Ein jedes zusammengesetztes Ding, das in der Welt entsteht, setzt alles voraus, was vor ihm gewesen ist und mit ihm zugleich ist. Wenn also ein anderes an dessen Stelle entstehen sollte: so müßte zu eben der Zeit, da jenes zum Vorschein kommt, alles vorher anders gewesen seyn, und neben ihm noch seyn. Derowegen, wenn zwey ähnliche Dinge zugleich seyn sollten; so müßten sie lauter ähnliche Dinge vor ihnen vorhergehabt und noch um sich herum haben, das ist, es müßten zwey ähnliche Welten zugleich neben einander

seyn

seyn *). Es scheinet aber; als wäre Wolf doch seiner Sache nicht ganz gewiß gewesen; denn in seiner Theolog. naturali §. 1107 sagt er: an und für sich sey es nicht widersprechend, daß in einer natürlichen Reihe der Dinge zwey vollkommen ähnliche Dinge seyn könnten, nur ließe sich es nicht mit dem göttlichen Willen und mit der göttlichen Weisheit vereinigen; weil man keinen Grund angeben könne, warum das eine Ding in dem Orte A und nicht in dem Orte B gestellt wäre. Wolf mußte sich aber auch gefallen lassen, daß seine Gegner ihm antworteten: weil die Dinge A und B. innerlich vollkommen ähnlich waren, so sey es gleich viel gewesen, an welchem Orte sie zugleich würklich seyn sollten. Man könne also sagen, daß Gott Dinge, die innerlich vollkommen einerley, an verschiedene Orte gesetzt habe, weil er wollte, daß an verschiedenen Orten einerley Rolle gespielt werden sollte **). — — (Hier war ein Paradaron das andere werth. Wolf schloß: weil ich keinen Grund sehe — also ist keiner da; und sein Gegner versahe die Gottheit mit einem Grunde, wovon er weder a priori noch a posteriori etwas wissen konnte.) Wolf hatte freilich durch seine Definition von der Welt schon gesorgt, daß nur eine Welt möglich sey; dafür aber war seine Definition auch falsch. Sodann sprach er einmal von der Welt als bloßer Idee, und das anderemal von der würklichen Welt, wodurch ein bloßer Paralogism entstehen mußte.

*) S. Wolf deutsche Metaphysik. §. 590. Cosmologia rational. §. 195.

**) Gunner Beweis von der Würklichkeit und Einigkeit Gottes aus der Vernunft. Jena 1748. §. 151. S. 436.

Von einfachen Dingen bewies er es auf ähnliche Art, daß nicht zwey einfache Dinge in der Welt seyn könnten, die einander vollkommen ähnlich wären. Denn so könnte man nichts in ihnen finden, warum das eine vielmehr in diesem als in jenem und das andere vielmehr in jenem als in diesem Orte wäre. Ohne zureichenden Grund aber kann nichts seyn, und also gehe es nicht an, daß in verschiedenen Orten ähnliche Dinge zugleich sind. (Ebendaselbst.) Dagegen antwortete ihm Feuerlin: aus dem, daß uns keine Gründe bekannt sind, folgt nicht, daß es keine gebe *).

Auch Bülfinger schränkt den Satz nur auf würkliche Dinge ein, und läßt, wie Leibnitz die Gedenkbarkeit zweier vollkommen ähnlicher Dinge, die nur der Zahl nach verschieden sind, in der Vorstellung eines Geistes gelten. Desto mehr war es aber befremdend, daß dieser Philosoph den Satz des nicht zu unterscheidenden gebrauchte, um die Einzigkeit eines Gottes zu beweisen **), in welchem Fehler hernachmals auch Reusch verfiel (System. metaph. §. 571.) da doch der Satz weiter nicht als von einzelnen in der Welt existirenden Dingen bewiesen oder vielmehr angenommen war. Er fand aber auch seine Gegner an Marperger, Waller, Buttstedt und Gunner.

Marperger sagt: man zeige mir doch die geringste Wahrscheinlichkeit einer richtigen Folge, in dem Satze: Weil kein Ding in der Welt dem andern gleich ist, so ist nur ein einiger Gott! —— Mir kommt vor, die Ungleichheit der natürlichen Dinge, bey ihren vielen

*) Feuerlin specimen III. Observat. Eclecticor.

**) Bülfinger Dilucidat. philos. §. 411. collat. Canzius in usu philos. Leibnizianae T. 1. p. 156.

len unterschiedenen Wesen, werde sehr irrig auf den Schöpfer der Natur gezogen, der in seinem einigen und alleinigen Wesen nicht seines gleichen hat. Ueberhaupt klingt es hart, von dem Unterschied der Körper, auf den Unterschied des ewigen Geistes von allen andern Wesen zu folgern *).

Baumgarten nahm ein doppeltes Princip an, einmal im weitläuftigen Verstande, nach welchem er die totale Identität zweier einzelnen Dinge läugnete, und zweitens im engsten Verstande, nach welchem er auch die totale Aehnlichkeit derselben verwarf. Sein ganzer Beweis beruht auf dem unerweißlichen Satze, „weil zwey völlig congruente Dinge nicht möglich sind" **).

Meier beweist folgende vier besondere Sätze: Alle außer einander würkliche Dinge sind innerlich von einander unterschieden. Denn wenn mehrere Dinge außer einander würklich sind, so haben sie verschiedene Verhältnisse. Nun sind die innere Bestimmungen eines Dinges mit seinen Verhältnissen verbunden. Die letztern sind also entweder die Gründe der innerlichen Bestimmungen, oder die Folgen

*) Marperger zufällige Gedanken ꝛc. §. 5. S. 39. vergl. Reinbeck fortgesetzte Abfertigung eines Anonymi, nebst Marpergers Antwort in dem 2ten Theile seiner zufälligen Gedanken §. 5. S. 188. Vergl. Waller Metaph. T. II. S. 202. Buttstedt Gedanken über die Nat. Gottes. S. 390. Gunner l. c.

**) Baumgarten Metaph. p. 269. 271. vergl. Euler Opusc. var, argumenti. n. VI, ingleichen Gedanken von den Elementen der Körper, darinne das Lehrgebäude des Leibnitzes von Monaden geprüft, und das wahre Wesen der Körper entdeckt wird. Berlin 1746. §. 41.

gen derselben, oder beides zugleich. Verschiedene Gründe haben verschiedene Folgen, und verschiedene Folgen haben verschiedene Gründe. Wenn also die Verhältnisse mehrerer außer einander befindlichen Dinge verschieden sind, so müssen die Dinge auch innerlich verschieden seyn. 2) Alle außer einander würkliche Dinge sind entweder einander unähnlich, oder ungleich, oder beides zu gleicher Zeit. 3) Alle außer einander befindliche Dinge sind einander unähnlich. 4) Alle sind einander ungleich. Daraus schließt er: kein Ding kann zweimal würklich seyn. Es kann daher keine Begebenheit in der Welt sich mehr als einmal auf vollkommen einerley und auf eben dieselbe Art ereignen, kein Fall kann sich mehr, als einmal, ohne alle innere Verschiedenheit zutragen *). Diesen Beweis bestreitet Gunner aus folgenden Gründen. Die äußerlichen Bestimmungen, in sofern sie als rationata betrachtet werden, sind völlig einerley und mit allen übrigen äußeren Bestimmungen in der Welt einerley und von einander als solche nicht unterschieden. Folglich kann man auch nicht schließen: wenn die rationata verschieden sind, so sind auch die Gründe verschieden, und man hat nicht erwiesen, daß die innere Bestimmungen von den äußern rationata sind. Die Verschiedenheit der Umstände verursacht ja sonst nicht nothwendig eine innere Verschiedenheit der Dinge.

Auf ähnliche Art wie Meier, beweist auch Platner das Princip. Weil in einer Reihe verknüpfter Substanzen eine jede ihre eigene Stellung hat, so empfängt jede eigene Einflüsse, und wird dadurch in ihren Bestimmungen, folglich in ihrer Beschaffenheit und Größe,

*) S. Meiers Metaph. §. 208. p. 399. verglichen mit Gunner von der Würklichkeit und Einigkeit Gottes.

Größe, auf eine eigene Weise verändert. Demnach ist in einer Reihe verknüpfter Substanzen nicht möglich daß deren zwo vollkommen ähnliche bestehen sollten *). (Hier würde Gunner die Anmerkung gemacht haben, wenn dieser Beweis zu seiner Zeit bekannt gewesen wäre; die Substanzen in einer solchen Reihe mögen einmal mit einander verknüpft seyn, aber da sind sie doch nur in so weit miteinander verknüpft, als in wiefern sie Theile dieser Reihe sind, weiter kann doch nichts bewiesen werden; keine Verknüpfung in anderer Hinsicht. Wenn aber das ist, so ist ihr Verhältniß und ihre Bestimmung zur ganzen Reihe gleich, bey einer, wie bey der andern. Folglich kann daher nicht geschlossen werden, daß in einer solchen Reihe nicht zwo vollkommen ähnliche Substanzen bestehen können.)

Premontval rühmte sich lange zuvor einen Beweis unseres Princips entdeckt zu haben, ehe er noch gewußt hätte, daß eine Leibnitzische Philosophie existire. Der Beweis war dieser: Man könne alle einzelne Dinge zu gleicher Zeit als Arten und Geschlechter betrachten. Als Arten, in Ansehung derjenigen Geschlechter, die unmittelbar vor ihnen vorhergehen. Als Geschlechter hingegen, in Ansehung ihrer verschiedenen Abänderungen, denen sie unterworfen sind, die wiederum ihre Unterarten haben, und so ins Unendliche fort. Nun sey es aber ungereimt zwey vollkommen ähnliche Arten in der Natur anzunehmen; folglich könne dieses eben so wenig von zwey einzelnen Dingen behauptet werden — **) Allein Mendelsohn hat ihm hier seinen Fehler nach gewiesen. Denn sagt er, es ist falsch, daß ein einzel-

nes

*) Platner Aphorismen. Erste Ausg. I. Th. S. 320.

**) Premontval Pensees sur la liberté. p. 86.

nes Ding gegen seine Abänderung als ein Geschlecht sollte angesehn werden können. Ein Ding gehört alsdann erst zu den Individuen, wenn alles, was ihm zukommen kann, vollkommen bestimmt ist. Ist dieses aber, wie ist es da möglich, bey einem einzelnen Dinge noch Unterarten desselben anzunehmen? *)

Endlich hat man versucht, den Satz des nicht zu unterscheidenden aus der numerischen Verschiedenheit der einzelnen Dinge zu beweisen, und ließ sich sogar täuschen, denselben auf unendliche Wesen anzuwenden, daß nämlich die numerische Differenz dagegen sey, daß mehr als ein unendliches Wesen existiren könne; da doch der Begriff der numerischen Verschiedenheit auf unendliche Wesen angewendet, alle Bedeutung verliert und gar keinen Sinn mehr hat **).

Man schloß nämlich so: Zwey einzelne existirende Dinge sind völlig bestimmt; folglich ist jedes durch seine numerische Differenz von allen andern unterschieden; folglich giebt es nicht zwey völlig gleiche und ähnliche Dinge. Allein hier hatte man durch einen vollkommenen Cirkel geschlossen. Denn der Begriff der numerischen Differenz steckt schon in dem Merkmale eines einzelnen Dinges. Ein einzelnes Ding ist eben ein solches, das numerische Differenz hat. Mithin ist es das gleiche, ob ich sage: es giebt nicht zwey einzelne Dinge, die einander völlig gleich und ähnlich sind; oder ob ich sage: es giebt nicht zwey Dinge von numerischer Differenz die einander völlig gleich und ähnlich sind. Gleichwohl macht man die numerische Differenz zum terminus medius, da doch eben dieses dasjenige war, was bewiesen werden sollte.

Der

*) Philosophische Gespräche. S. 88.

**) Poltz Fasciculus commentat. metaphysicar. p. 364. seqq.

Der ganze Streit über den Satz des Nichtzuunterscheidenden, wird nun durch die critische Philosophie folgendermaßen entschieden. Man hat nemlich Erscheinungen mit Noumenis für einerley (für verworrene Noumena) gehalten und dadurch eingebildeter Weise den Satz des Nichtzuunterscheidenden für einen synthetischen Satz der Ontologie ausgegeben. Die Begriffe, Einerleiheit und Verschiedenheit sind Reflexionsbegriffe, d. i. solche, nach welchen Vorstellungen verglichen werden, wenn der Verstand über sie urtheilen soll, und die ihrem Stoffe nach, wesentlich in dem Verstande gegründet sind. Diese Reflexionsbegriffe dienen gar nicht, um die Objecte dadurch zu bestimmen, oder Eigenschaften der Gegenstände auszudrücken. Denn durch keinen derselben wird ein Gegenstand gedacht. Sie deuten blos die Vergleichung an, welche der Verstand vor allem Urtheilen mit den Vorstellungen vornehmen muß. Nun hat man diese Begriffe bald auf Gegenstände an sich, auf Noumena, bald aber auf Gegenstände in der Erscheinung (Phänomena) bezogen, und dabey das falsche Princip vorausgesetzt: Wenn in dem Begriffe von einem Dinge überhaupt eine gewisse Unterscheidung nicht angetroffen wird, so ist sie auch in dem Dinge selbst nicht anzutreffen. Bey dem Begriffe eines Dinges überhaupt aber wird ja von vielen abstrahirt, das noch genug Gründe der Unterscheidung enthalten kann, wenn diese gleich weder auf der Aehnlichkeit noch Gleichheit beruhen. Wenn ich nur einen Gegenstand als solchen nach einem Begriffe betrachte, so kann ich bey demselben weiter auf nichts, als auf seine Qualität und Quantität sehen; sind diese nicht verschieden, so ist der Gegenstand immer nur ein Gegenstand. Z. B. Substanz als Substanz (blos gedacht). Hier mag ich den

Be-

Begriff noch so vielmal setzen, es bleibt immer nur ein Gegenstand. Wenn man nun sagt: alle Substanzen, als solche, sind einander gleich und ähnlich, so gilt dieses nur von Begriffen. Betrachtet man aber die Gegenstände als Erscheinungen, so sind Raum und Zeit die nothwendigen Bedingungen derselben und enthalten schon hinlängliche Merkmale, woran die Gegenstände durch Anschauung unterschieden werden können, gesetzt auch, daß sie innerlich gänzlich gleich und ähnlich wären. Und auf solche Weise hebt sich nun der Widerstreit von selbst. Ueberhaupt war der Satz des Erhebens nicht werth, den man zu der damaligen Zeit davon machte wo man so heftig gegeneinander stritte, als wenn man bey Verlust seiner ewigen Seligkeit das Gegentheil nicht behaupten dürfe.

Damit wir aber die alten Philosophen bey dieser Materie nicht übergehen; so mögen die Behauptungen derselben von diesem Princip, diesen Artikel beschließen, wodurch wir aber keinesweges Leibnitzen die Ehre streiten wollen, daß er zuerst dieses Princip als Grundsatz in die Philosophie eingeführt hat.

Beim Herodot Lib. I. Cap. 32. lesen wir, daß Solon zum Croesus gesagt habe: „Unter 70 Tagen finde ich keinen einigen, welcher mit dem übrigen vollkommen gleich wäre. Beinahe eben so drückt sich Bayle aus: Ich glaube nicht, daß, so lange die Welt, die Welt ist, zween Tage gewesen, die einander in allem ähnlich gewesen. (Pensees sur le Comete.

Cicero L. IV. Acad. Qu.: Omnia dicis sui generis esse, nihil esse idem, quod sit aliud. Stoicorum est quidem, nec admodum credibile, nullum esse pilum omnibus rebus talem: qualis sit pilus alius, nullum granum. Haec refelli possunt: sed pugnare nolo.

Seneca Epist. CXIII. Inter cetera propter quae mirabile diuini artificis ingenium est, hoc quoque exi-

existimo, quod in tanta copia rerum nunquam idem incidit, etiam quae simillima videntur, cum contuleris, diuersa sunt. Tot fecit genera foliorum, nullum non sua proprietate signatum: tot animalia, nullius imagini, puto, cum altero conuenit. Utique aliquid interest. Exegit a se, ut, quae alia erant, et indissimillima essent et imparia.

Plinius L. VII. C. I. Jam in facie vultuque nostro quum sint decem aut paulo plura membra, nullas duas in tot millibus hominum indiscretas effigies existere, quod ars nulla in paucis numero praestat affectando. Man vergleiche hiermit Lucret, de rer. nat. L. II. Jordanus Brunus in Libro de Minimo. Charron de la sagesse p. 27. a Leyde 1646. Malebranche, Recherche de la Verite. L. III. Cp. 10.

Identität, absolute, reine.

Transcendental-Philosophie.

Kant blieb in seiner Critik der reinen Vernunft bey dem ursprünglichen Bewußtseyn stehn und ließ sich nicht einfallen, einem schlechthin letzten Grund der transcendentalen Einheit des Bewußtseyns, oder der bloßen Vorstellung Ich, an die wir unsere Vorstellungen knüpfen, die aber selbst nicht weiter an etwas geknüpft, folglich auch nicht von einer höhern Vorstellung, als ihrem Grunde abgeleitet werden kann, auszudenken. Fichte kam nach ihm, und versuchte es, einen höhern Standpunkt anzunehmen, und von da, wo Kant stehen geblieben war, weiter aufzusteigen, um einen schlechthin letzten Grund anzugeben, welcher sowohl bey allem empirischen als ursprünglichen Vorstellen vorausgesetzt werden müsse. Dieses war das absolute Handeln oder absolute Setzen des Ich, aus dem identischen Satze: A = A oder Ich = Ich, welchen letztern er mit dem

erstern

erstern dadurch gleich bedeutend zu machen suchte, daß er dem A (dem jedes Beliebige untergeschoben werden kann) das Ich unterlegte und leitete daraus seinen sogenannten durchgeführten kritischen Idealism ab, in seiner Wissenschaftslehre. Schelling kam nach Fichte und gieng zwar auch von dem Satze aus: A = A; aber anstatt in der Thatsache des reinen Selbstbewußtseyn beim Subject-Object als Ich stehen zu bleiben, stieg er bis zu der in der Indifferenz desselben (wie er sich ausdrückt) liegenden reinen, absoluten Identität. Dadurch ist nun die Philosophie mit einem neuen Worte bereichert worden, von dem wir hier Rechenschaft geben müssen. Man verlange aber keine schulgerechte Erklärung, was absolute Identität heiße, weil eine solche von einem so sehr sublimirten Begriffe nicht möglich ist. Die Art und Weise, wie Schelling seine reine Identität aus dem Satze: A = A herauszuholen bemüht ist, mag die Stelle einer Erklärung vertreten. Wir könnten zwar gleich Anfangs sagen: die absolute Identität ist die absolute Vernunft, oder die Vernunft, in sofern sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird, oder ein Etwas, das sich zwischen Subjectives und Objectives stellt *). Allein es würden dieses Leser, die mit den hierher gehörigen Schriften unbekannt sind, außer dem Zusammenhange schwerlich verstehn.

„Die Vernunft, sagt Schelling, ist nur Eine und schlechthin sich selbst gleich" (§. 3.)

Das höchste Gesetz für das Seyn der Vernunft, und da außer der Vernunft nichts ist, für alles Seyn (in so fern es in der Vernunft begriffen ist) ist das Gesetz

*) S. die Zeitschrift für speculative Physik. II. B. 2. Heft. S. 1. u.

setz der Identität, welches in Bezug auf alles Seyn durch A = A ausgedrückt wird. (§. 4.)

Der Satz: A = A allgemein gedacht, sagt weder, daß A überhaupt, noch daß es als Subjekt oder als Prädicat seye. Sondern das einzige Seyn, was durch diesen Satz gesetzt wird, ist das der Identität selbst, welche daher von dem A als Subject und von dem A als Prädicat völlig unabhängig gesetzt wird (§. 6.)

Das Seyn der absoluten Identität (§. 8.) die ewige Wahrheit, das Seyn der Vernunft (§. 9.) wird gebaut auf die logische Kopula."

Nun wird man vielleicht verstehen, was das sagen will: die absolute Identität ist etwas, was sich zwischen Subjectives und Objectives stellt. Nämlich in dem Satze: A = A läßt Schelling das Subject und Prädikat im Gedanken fallen und isolirt durch Abstraktion das bloße Zeichen = und macht dieses bloße Zeichen unabhängig von beiden und meint nun, die Identität, welche durch diesen Satz gesetzt werde, sey unabhängig von dem Subject und Prädikat, und dieses ist sodann seine reine, absolute Identität.

Ich habe mir durch aequivollente Sätze dieses so gedacht. Der Satz: A = A ist völlig gleich diesem andern. Ein jedes Ding ist gleich sich selbst. Schneide ich nun diesem Satze Kopf und Fuß ab, nemlich die Worte: Ein jedes Ding und — sich selbst, so bleibt nur der mittlere Theil übrig, dies ist das Wörtchen, ist gleich. Folglich setzt sich die Identität hier zwischen Kopf und Fuß, d. i. Etwas, was sich zwischen Subjekt und Prädikat in die Mitte stellet, d. i. absolute Identität.

Ich habe hierbey mich immer selbst gefragt: warum ist man bey dem bloßen Zeichen = hier stehen geblieben? Dieses Zeichen ist nach seiner Entstehung mathematischen Ursprungs und der Begriff, welcher ihm

und

unmittelbar als Geschlechtsbegriff vorausgeht, ist der Begriff von Verhältniß, den = drückt Gleichheit aus, und diese läßt sich nicht absolut denken, ohne Dinge, die einander gleich sind, kein Verhältniß, ohne Dinge, die sich verhalten. Wollte ich nun hier im Gedanken, wenn doch einmal abstrahirt werden soll, die Dinge, die sich verhalten, weglassen, so bliebe mir das Verhalten allein übrig. Und so bekäme ich dann ein absolutes, d. i. abstrahirtes Verhalten. Allein hierdurch würde ja der ganze Begriff von Verhältniß vernichtet, und eben so schien es mir mit dem Begriffe der Gleichheit. Wollte man sagen: Die Differenz zwischen beiden, ist die absolute Vernunft, so brauche ich den Satz A = A nicht, sondern kann jeden andern beliebigen Satz annehmen z. B. A ∞ A. Denn da setzt sich die Vernunft als absolute Identität auch dazwischen. Dazu kommt, daß durch das Fallenlassen des Subjects und Prädicats, der Satz gar aufhört ein Satz zu seyn. Und — wie kann ich denn von einer blos logischen Identität eine absolute herausbringen, ohne zu phantasiren anstatt zu philosophiren? Doch ich sollte nur sagen, was in diesem Lehrgebäude absolute Identität heiße und weder zweifeln noch richten, besonders da es durch die Bemühungen anderer Philosophen in eigenen weitläuftigern Werken schon gerichtet ist. Ich meine in Friedr. Köppens Werke unter dem Titel: Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts, nebst drey Briefen verwandten Inhalts von Fr. Heinrich Jacobi. Hamburg 1803. und in Jakob Fries Schrift unter dem Titel: Reinhold, Fichte und Schelling. Zur Gemüthsergötzlichkeit kann man auch lesen, das Paracelsus Spinosines absolutes Ey. Oder das durch Scherz und Ernst rectificirte Schelling'sche Identitätssystem. Von Ernst Polarch. Germanien. 1803.

Illegalität.

S. Gesetzmäßigkeit.

Immanent.

Crit. Philos.

Dieses Wort bezieht sich auf den Gebrauch philosophischer Grundsätze und Begriffe. Ein Begriff oder Grundsatz ist von immanentem Gebrauch, heißt, er gilt nur von Erfahrungsgegenständen oder Erscheinungen in der Natur. Wenn man aber mit demselben über die Natur hinausgeht und die Erfahrung gleichsam übersliegt, so macht von demselben einen transcendenten Gebrauch. Z. B. wenn man aus dem Grundsatze der Caussalität das Daseyn Gottes beweisen will. Denn das Gesetz der Caussalität ist nur ein empirisch gültiges Gesetz und wie alle synthetische Grundsätze des Verstandes nur von immanentem Gebrauche und kann auch nur von diesem allein bewiesen werden. Will man nun dadurch zur Erkenntniß von dem Daseyn des höchsten Wesens fortschreiten, so müßte man einen transcendentalen Gebrauch von demselben machen, weil das höchste Wesen, als das Unbedingte in die Kette der Gegenstände der Erfahrung gar nicht gehören kann. Nun ist aber alle synthetische Erkenntniß a priori nur dadurch möglich, daß sie die formale Bedingung einer möglichen Erfahrung ausdrückt, und alle Grundsätze sind daher nur von immanenter Gültigkeit. Mithin ist der Schluß und Beweis grundlos und erschlichen. (Critik der r. Vern. 296. 636. ff. 643. 799. Prolegomena zu jeder künftigen Metaph. S. 126. 204.) Vergl. die Artikel Caussalität und Gott.

Immaterialität der Seele.

Siehe Einfachheit. B. II. S. 127.

Imperativ.

Moral, Nat. Recht und critische Philos.

Kant hat diesen Ausdruck zuerst gebraucht, und durch seine Grundlegung zur Metaphysik der Sitten ist er hauptsächlich in der Philosophie im Umlauf gebracht worden. Er nennet objektive Gesetze, welche aussagen was geschehen soll, Imperativen. Es sind Gesetze der Freiheit und von Naturgesetzen unterschieden. Letztere handeln nur von dem, was geschieht. Die Imperativen drucken nur aus, was geschehen soll; ob es vielleicht auch nicht geschieht. Z. B. Handele vernünftig. Da sie nur für die freie Willkühr gehören, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellet werden, bestimmt werden kann, so werden sie praktische Gesetze genannt; weil alles, was mit der freien Willkühr zusammenhängt, praktisch heißt. Ein solches praktisches Gesetz, da es Allgemeinheit und Nothwendigkeit (im Müssen oder Sollen) ausdrückt, entspringt aus der Vernunft. Oder wie Kant sich anderswo ausdrückt *): Imperativen sind Formeln, das Verhältniß objektiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjektiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens z. B. des menschlichen Willens, auszudrücken. Der menschliche Wille ist kein durchaus guter Wille, er kann zwar durch Gründe der Vernunft bestimmt werden, aber er ist außerdem noch gewissen andern subjektiven

*) Grundlegung zur Metaph. der Sitten. S. 37. ff.

tiven Bedingungen (Triebfedern) unterworfen, so daß die Vernunft den Willen nicht unausbleiblich bestimmt, kurz der menschliche Wille ist nicht stets so, wie er seyn soll, nicht immer der Vernunft gemäß. Daher sagen die Imperativen nur aus, was zu thun, oder zu unterlassen gut seyn würde; allein sie sagen es einem Willen, der nicht immer darum etwas thut, weil ihm vorgestellt wird, daß etwas zu thun gut sey. Was durch die Vernunft aus objectiven Gründen, die für jedes vernünftige Wesen, als solches, gültig sind, den Willen bestimmt, heißt praktisch gut. Der Mensch ist zwar ein Vernunft-Wesen, aber zugleich auch ein Sinnenwesen, welches durch Empfindung der Lust oder Unlust bestimmt werden kann, diese sind bey ihm subjektive Gründe des Wollens, die nicht für jedes Vernunftwesen, als solches, gültig sind. Folglich sind bey ihm die Handlungen, die objektiv als nothwendig erkannt werden, subjektiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens, objektiven Gesetzen gemäß, ist Nöthigung.

Ein Imperativ ist entweder hypothetisch, oder categorisch. Jener stellt die praktische Nothwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas anderen, was man will, zu gelangen vor. Z. B. Wenn du willst gelehrt werden, so mußt du fleißig und ordentlich studieren. Da ist das gelehrt werden, ein beliebiger Zweck. Dieser, der categorische, stellt eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objektiv-nothwendig vor. Er geht auf einen Zweck, den die reine Vernunft selbst bestimmt. Z. B. Handle vernunftmäßig, handle übereinstimmend mit der Form der praktischen Vernunft, ohne dabey einen andern subjektiven Nebenzweck als Hauptzweck zu beabsichtigen, es entstehe für dich übrigens daraus was da wolle. Ein solcher Imperativ heißt auch apo-

dictisch, absolut, moralisch oder Imperativ der Sittlichkeit. Nur dieser gilt für den Willen jedes vernünftigen Wesens. Ein Wille, dessen Princip ein solcher categorischer Imperativ ist, ist ein schlechterdings guter Wille und heißt darum autonomisch, weil er die Uebereinstimmung seiner Handlung mit der Form der praktischen Vernunft, als das alleinige Gesetz, das sich jeder Wille eines vernünftigen Wesens selbst auflegt, ohne irgend eine andere Triebfeder demselben zum Grunde zu legen, sich selbst zum Gesetz macht. Da hingegen der hypothetische Imperativ jederzeit heteronomisch ist. Der Wille giebt sich nicht selbst als schlechterdings guter Wille, das Gesetz, sondern ein fremder Anttieb giebt es ihm z. B. wenn einer, wie Utz, der Dichter sagt, nur blos dem Staate dient, um Schätze zu verdienen. Der hypothetische Imperativ ist entweder problematisch, wie z. B. die Regeln der Geschicklichkeit, und wird auch technisch genannt, weil sich jede Kunst mit dergleichen Regeln beschäftiget: oder assertorisch, pragmatisch, wenn er auf eigene Glückseligkeit geht. Nur der kategorische Imperativ kann moralisch gebieten, niemals aber der hypothetische, am allerwenigsten der assertorische; weil er sich auf empirische Principien gründet, die überall nicht tauglich sind, um moralische Gesetze darauf zu gründen, und deswegen gar nichts zur Gründung der Sittlichkeit beiträgt, ja, dieselbe durch Unterlegung unächter und falscher Triebfedern eher untergräbt.

Aus dem categorischen Imperativ geht nun der praktische Satz, als formales Prinzip der Sittlichkeit hervor: Mache das Gesetz zum alleinigen, überwiegenden Antriebe deines Willens, oder: Handele so, daß die Maxime deines Willens zugleich ein Gesetz für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens seyn könne.

Hier-

Hierinne ist die Materie der Handlung unbestimmt gelassen worden, und man hat bey einer individuellen Handlung nur zu untersuchen, ob das Objekt allgemein gewollt, und die Handlungsweise, von der Vernunft im allgemeinen gebilliget werden könne.

Die Möglichkeit des categorischen Imperativs beweist Kant so: Ein vernünftiges Wesen muß sich als Intelligenz ansehen, in sofern gehört es nicht zur Sinnen- sondern zur Verstandeswelt. Als solches kann der Mensch, ob er gleich auf der andern Seite auch zur Sinnenwelt gehört, die Caussalität seines eigenen Willens niemals anders, als unter der Idee der Freiheit denken; weil Unabhängigkeit von bestimmten Ursachen der Sinnenwelt, Freiheit heißt. Mit dem Begriff der Freiheit ist nun der Begriff der selbsteigenen Gesetzgebung Autonomie unzertrennlich verbunden, mit diesem aber das allgemeine Princip der Sittlichkeit. Wäre der Mensch nur ein Glied der intelligibelen Welt allein, so würden alle seine Handlungen der Autonomie des Willens gemäß seyn. Er ist aber auch ein Glied der Sinnenwelt, als ein solches würden seine Handlungen den Neigungen und Begierden gemäß erfolgen, mithin der Heteronomie der Natur gemäß genommen werden müssen. Weil aber die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben enthält, so wird er sich als Intelligenz der Vernunft und also der Autonomie des Willens unterworfen, erkennen, folglich die Gesetze der Verstandswelt für sich als Imperativen und die diesem Prinzip gemäße Handlungen als Pflichten ansehen müssen *).

*) Critik der r. Vern. S. 802. Grundlegung zur Metaph. der Sitten. S. 37. ff. 87. 72. 95. 110. 111. vergl. Fichte Wissenschaftslehre. S. 337.

Diese Lehre ist verschiedentlich in Anspruch genommen worden; hat aber immer ihre Vertheidiger gefunden. Man sehe Eckermann theol. Beiträge. III. B. erstes Stück. vergl. neues theolog. Journal von Ammon, Hänlein und Paulus. B. VI. 3s Stück. ingleichen, Rätze Freiheit des Willens in Hinsicht auf die neuesten Einwendungen. Fries System der Philosophie. 1803. §. 423. 424. wo es unter andern heißt: „Kant ist auf diese Formel nur durch einen Fehlschluß gekommen, in dem er den Grundsatz der Würde der Person mit dem Imperativ der Tugend durch einen Fehlschluß verwechselte."

Fichte beweist den categorischen Imperativ so: So wie das Ich gesetzt ist, ist alle Realität gesetzt; im Ich soll alles gesetzt seyn; das Ich soll schlechthin unabhängig, Alles aber soll von ihm abhängig seyn. Also, es wird die Uebereinstimmung des Objekts mit dem Ich gefordert; und das absolute Ich, gerade um seines absoluten Seyns willen, ist es, welche sie fordert. Bey dieser Gelegenheit setzt er in der Anmerkung hinzu: Wie hätte Kant jemals auf einen categorischen Imperativ kommen können, als absolutes Postulat der Uebereinstimmung mit dem reinen Ich, ohne aus der Voraussetzung eines absoluten Seyns des Ich, durch welches alles gesetzt wäre, und, in wiefern es nicht ist, wenigstens seyn sollte. — Nur weil und in wiefern das Ich absolut ist, hat es das Recht absolut zu postuliren u. s. w. (S. Wissenschaftslehre. S. 245.)

Imputation.

Moral und Naturrecht.

Imputation, Zurechnung ist das Urtheil, wodurch ein Mensch als freie Ursache einer mit Rücksicht auf praktische Gesetze vorgenommenen Handlung erklärt

wird.

wird. Bestimmt das Urtheil, ob und wie weit eine Handlung von der Freiheit herrühre, so heißt dieses die Zurechnung der That (imputatio facti). Bestimmt das Urtheil den Antheil der Freiheit, oder wie weit sie in Rücksicht auf praktische Gesetze gewürkt hat, so heißt dieses Zurechnung des Rechts (imputatio juris). Beides zusammen heißt vollständige Zurechnung (imputatio plena). Fället der Mensch dieses Urtheil über seine eigenen Handlungen, so ist es eigene, fället es aber ein Anderer von ihm, so ist es fremde Zurechnung. Eine Handlung kann einem Menschen nur in so weit zugerechnet werden, als seine Freiheit dabey mitgewürkt hat. Es ist zwar die Freiheit ein absolutes Vermögen; aber daß sie in einem Menschen, als Sinnenwesen überhaupt würken könne, hängt von physischen Bedingungen ab, und was hievon nothwendig abhängt, kann moralisch nicht zugerechnet werden. Es giebt daher gewisse Grade der Zurechnung, wonach sich so fort Verdienst und Schuld bestimmen läßt. Ein solcher Grad ist das Verhältniß des Handelnden zur Freiheit. Man hat zwar im Allgemeinen gewisse Regeln festgesetzt, wornach diese Grade zu bestimmen sind, wobey es aber in einzelnen Fällen der fremden Zurechnung immer noch sehr schwer ist, die Stufen der Abhängigkeit einer That von der Freiheit genau abzumessen. Man nimmt nämlich als Grundregel an: Mit wie mehrerer Freiheit ein Mensch eine That vollbracht hat, desto mehr wird und muß sie ihm zugerechnet werden, und dies wird dann weiter bestimmt, durch den größern oder kleinern Grad, seiner Einsicht, Erkenntniß, Aufklärung, durch die Hindernisse, oder durch den Vorschub und die Leichtigkeit auf der andern Seite, die sich dabey vorfinden, wodurch die Subsumtion der einzelnen Fälle unter diese Regeln, bey gehöriger Behutsamkeit einer großen Genauigkeit fähig ist: allein alle

Indi-

Individualien des Handelnden genau zu bestimmen, bleibt bey der Beschränktheit auch der schärfsten Urtheilskraft oft unmöglich. Und nichts ist trüglicher, als sich im Gedanken an die Stelle des Handelnden zu versetzen, und von diesem Standpunkte aus die Zurechnung dem Grade nach zu bestimmen; weil man hier immer noch und mit seiner Individualität, eine fremde beurtheilet, die der unsrigen niemals gleich seyn kann. Wir verpflanzen uns mit unsern Einsichten, mit unserer Kultur, mit unserm Temperamente und ganzen Charakter in die Person des Andern, bey welchen doch auf der Stelle, da er handelte, alles anders war. Dieses macht uns entweder zu streng, oder zu nachgiebig in der Beurtheilung, welches beides dem Begriff einer genauen Zurechnung zu wider ist. Unterdessen, da der Mensch nicht allwissend ist, muß er zum wenigsten thun, was er kann. Darum bestimmt die bürgerliche Zurechnung die Grade der Moralität noch besonders durch folgende Punkte, welche aus der obigen Hauptregel folgen.

1) Je weniger äußerlich bestimmende und veranlassende Gründe, und je weniger innere sinnliche Reize ein Mensch hat, eine Handlung zu thun oder zu lassen, desto mehr wird ihm die Handlung zugerechnet.

2) Je größer der Vorsatz eines Menschen ist, eine Handlung zu thun oder zu lassen, desto mehr wird sie ihm zugerechnet.

3) Jemehr ein Mensch von sich selbst oder von seinem Eigenen zur Wirklichmachung einer Handlung thut oder beiträgt, desto mehr wird sie ihm zugerechnet.

4) Je größere und je mehrere Folgen eine Handlung hat, und je klärer und gewisser ein Mensch diese Folgen sahe, desto mehr wird sie ihm zugerechnet.

5) Nur diejenigen Folgen, die die Handlung würklich macht und keine andern, werden dem Menschen zugerechnet.
6) Je mehr der Mensch Zeit hatte eine Handlung zu überlegen, und dieselbe würklich überlegt hat, desto mehr wird sie ihm zugerechnet. Die gefährdevollen (dolosen) Handlungen werden mehr zugerechnet, als die culposen.
7) Was und wie viel ein Mensch zur Würklichmachung einer bösen That beigetragen hat, das und so viel wird ihm bei einer bösen That zugerechnet.

Induction.

Logik.

Eine logische Induction ist ein Schluß von der Specialerkenntniß auf eine Universalerkenntniß. Die ordentlichen Schlüsse gehen alle vom Allgemeinen auf das Besondere und werden gebraucht, wo die Universalerkenntniß früher ist, als die Specialerkenntniß. Es giebt einen umgekehrten Fall, wo man nämlich die Wahrheit der Universalerkenntniß auf die Specialerkenntniß ankommen läßt. Unter Specialerkenntniß wird alles verstanden was unter einem allgemeinen Begriffe enthalten ist, es mögen seyn subordinirte Begriffe, oder Verhältnisse und Fälle (Respectus) welche unter dem allgemeinen Begriffe gedacht, oder worauf derselbe bezogen werden kann. Wenn nun in dem, was unter einem Begriffe (Subjecte) enthalten, der Grund anzutreffen ist, warum man ein Prädicat mit diesem Subjecte zu verbinden befugt ist, so nennet man dies eine Induction.

Man hat mehrentheils gesagt, eine Induction bestünde darinne, daß man einem Subjecte ein Prädicat des-

deswegen beilege, weil es bei allen untergeordneten Begriffen desselben sey wahrgenommen worden. Allein ich glaube Bako hat recht, wenn er sagt, eine solche Induction, welche per enumerationem simplicem geht, sey eine kindische Sache. Er setzt daher an ihre Stelle eine andere: quae per rejectiones et exclusiones debitas, ac deinde post negativas tot, quot sufficiunt, super affirmativas concludere debet, und setzt hinzu, daß sich Plato dieser Schlußart bedienet habe *).

Dasjenige, was unter einem allgemeinen Begriffe enthalten ist, sind entweder noch immer Universalia, oder es sind einzelne Fälle. Im ersten Falle geht dann der Schluß zwar vom Allgemeinen, aber auf etwas, das noch allgemeiner ist, als der Stoff, welchen man zum Grunde gelegt hatte, und mag eine Inductio a priori heißen, nur mit dem Unterschiede, daß das Allgemeine, wovon man schließt, subordinirt ist dem, worauf man schließt. Z. B. wenn die Aufgabe wäre: Ob es Zeiten und Umstände gebe, wo es Pflicht sey sein Leben aufzuopfern? Ob falsche Meinungen Vergnügen verschaffen können? Welche Regierungsform die beste u. d. g. so sind diese Aufgaben das Allgemeine, die Universalerkenntniß, auf welche zu schließen aufgegeben wird. Beim ersten Anblick dieser Fragen, ist es uns gleich natürlich, auf einen oder mehrere Fälle zu denken, in welchen ein oder das andere Prädicat von dem Subjecte könne gesagt werden. Wollten wir aber nun einen solchen Fall beweisen, so würde es nicht hinlänglich seyn, einen Satz aus den möglichen Fällen anzunehmen und ihn direct zu beweisen, gesetzt auch, daß dieses Verfahren

*) Baco de augmentis scientiarum. Nouum Organ. L. I. Cp. V. C. 1. LXIX. Laert. Cp. III. p. m. 195. probatur universum per partes.

ren anwendbar wäre. Denn man will über dies noch wissen, ob unter allen Fällen weiter keiner statt findet, und ob dieser der einzige sey. Folglich muß die Specialerkenntniß vollzählich seyn. Da nun die subordinirten Glieder immer noch allgemeine Begriffe sind, wie z. B. die Species der Regierungsform, Monarchie, Democratie, Aristocratie u. s. w. so geht eine solche Induction zwar vom Allgemeinen aus, endiget sich aber in einem noch Allgemeineren, und kann mithin mit Recht a priori heißen. Sind es aber einzelne existirende Dinge oder Fälle; die die Specialerkenntniß ausmachen, so heist es eine Induktio a posteriori. Diese wird auch von einigen Induktio primaria genannt. Bei der Induktio a priori ist das Subordinirte, wovon man schließt, entweder Species, (Ideae inferiores, non relationes) wie in den vorigen Beispielen; oder verschiedene Verhältnisse und Beziehungen (Respectus), worauf der allgemeine Begrif, auf den man schließen will, bezogen werden kann. Jene wird von einigen Induktio secundaria genannt; diese kann Induktio respectiva genannt werden. So kann man z. B. den Menschen betrachten im Naturstande, im Stande der Wildheit und Barbarei, und im bürgerlichen Stande. Dieses sind keine Species des Menschen, sondern nur Beziehungen, unter denen er gedacht wird.

Die Induktion ist ferner entweder vollständig, oder unvollständig. Vollständig ist sie, wenn man darthun kann, daß die ganze Sphäre des Hauptbegrifs, worauf geschlossen werden soll, erschöpft, und kein Fall übersehen worden ist, woraus erhellet was eine unvollständige Induktion ist. Bei der vollständigen Induktion kommt es nicht darauf an, wie man mehrentheils geglaubt hat, ob man ein und dasselbe Prädikat gerade bei allen untergeordneten Begriffen wahrgenommen hat; es kann seyn; wenn es aber nicht ist, so bleibt deswegen

gen die Induction doch vollständig, wenn nur alle Fälle in welchen die allgemeine Idee vorkommen kann, sind aufgesucht worden Bei der inductione respectiva ereignet sich der Fall sehr oft, daß nur in einem einzigen Verhältniß ein gewisses Prädicat wahrgenommen wird, bei allen übrigen hingegen das Gegentheil. Alsdann geht der Schluß per rejectiones und exclusiones debitas der unstatthaften Glieder, welche dieses Prädicat nicht haben können, auf die oder den alleinigen affirmativen Fall. Und eben dies wird alsdann der Grund, warum ein solches Prädicat dem Subjecte allgemein genommen, beigelegt wird; weil man darthun kann, daß weiter kein Fall möglich ist. Der Schluß muß aber nur gehörig bestimmt und eingeschränkt werden, je nachdem es die Specialerkenntniß erfordert. Hier sind nun die möglichen Fälle diese. Entweder findet sich in allen Verhältnissen und bei der ganzen Sphäre der untergeordneten Specialerkenntniß einerlei Prädicat. Dann ist der Satz welcher daher entsteht, allgemein wahr, weil er der gesammten Specialerkenntniß völlig gleich ist. Oder nur in einigen. Dann bestimme man den allgemeinen Begrif genauer und schränke ihn auf diese Fälle ein; alsdenn wird der Satz so ausgedrückt, wie er mit einem Theile der Specialerkenntniß gleich ist. Z. B. Nur in der bürgerlichen Verfassung und Zustande lebt der Mensch am glücklichsten, in den beiden andern Zuständen nicht. Oder in keinem. Dann entsteht ein allgemein negativer Satz *). Die inductio primaria, welche selten vollständig seyn kann, giebt blos empirische Erkenntnisse, die nur auf komparative Allgemeinheit Anspruch machen können **).

Influxus

*) Lamberts Organon.

**) Kant Critik S. 91. Zimmermann von der Erfahrung. Th. 1. Abth. II. K. 5. §. 50. Aristoteles Analyt. poster. L. I. C. XXVII. und Topic. L. 1. §. 1.

Influxus physicus.

S. Commercium der Seele und des Körpers.

Inhärenz.

Metaph.

Daseyn der Accidenzen in Beziehung auf Substanz heißt Inhärenz, z. B. Bewegung inhärirt der Materie als Accidenz. Man kann daher auch sagen, Inhärenz ist ein Bestehen in einem andern Dinge.

Innerlich.

Crit. Philosophie.

Darunter wird verstanden, 1) was dem innern Sinne, nicht in der Form des Raumes, vorgestellet wird, z. B. das Denken. 2) Ein Prädicat, das kein Verhältniß eines Dinges ausdrückt, absolut innerlich. 3) Die innere Realität eines Dinges an sich, das Innere in transcendentaler Bedeutung. Dieses ist eine bloße Idee, auf die man gekommen ist, dadurch, daß man von allen äußern Bestimmungen und Verhältnissen der Dinge abstrahirt hat, da blieb blos das Substratum dieser Bestimmungen und Verhältnisse in Gedanken für den reinen Verstand übrig, welches als das schlechthin Innerliche, allen äußern Bestimmungen vorhergehn, und dieselben erst möglich machen müsse. Allein von diesen absolut innerlichen können wir gar keine Erkenntniß haben, weil wir nicht wissen können, was die Dinge an sich seyn mögen. (Critik 265. 274. 277. 283.)

Instinkt.

S. Grundtrieb.

Interesse.

Metaph. und krit. Philos.

Die Abhängigkeit des Willens von Principien der Vernunft heißt ein Interesse. Dasselbe ist ein rein vernünftiges, unmittelbares, wenn es lediglich von der Vernunft abhängt, daß etwas gut ist: empirisch oder mittelbar, wenn die Güte, um deren Willen etwas gefällt, unabhängig von der Vernunft ist. Zu dem ersten gehört das practische, rein moralische Interesse, welches der Wille an einer Handlung, nicht um ihres Gegenstandes, ihrer Absichten und Folgen, sondern um der Form ihres Princips, um ihrer Vernunftmäßigkeit willen nimmt. Da dasselbe ganz uneigennützig ist, so heist es mit Recht rein moralisch. Es kann nicht von Neigungen, sondern nur von Vernunftprincipien hervorgebracht werden, denn sein Gegenstand ist nur allein die Vorstellung der Pflicht ohne zu fragen, oder auf etwas zu sehen, was dem Subjecte aus seiner Pflichterfüllung zu Theil werde. Die Anlage dazu, heißt moralisches Gefühl. Wenn der Wille schlechterdings und ohne alle Einschränkung gut heißen soll, so muß er aller Antriebe beraubt werden, die ihm aus der Befolgung irgend eines Gesetzes entspringen könnten. Was kann da weiter als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlung überhaupt übrig bleiben, welche allein dem Willen zum Princip dienen soll, als worinne eben das rein vernünftige Interesse besteht. Wie aber ein solches Interesse durch Vernunft gewürket werden könne, ist völlig ohnmöglich a priori einzusehen. Denn man müßte zeigen, wie ein bloser Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, ei-

ne

ne Empfindung der Luſt oder Unluſt hervorbringe, welches eine beſondere Art von Cauſſalität iſt, von der, wie von aller Cauſſalität, wir gar nichts a priori beſtimmen können, ſondern darum allein die Erfahrung befragen müſſen.

Das empiriſche Intereſſe iſt 1) Pathologiſch, das Wohlgefallen an einer Handlung, wegen ihrer ſinnlich angenehmen Folgen. 2) Logiſch, das Wohlgefallen an alle dem, was Einſicht befördert. *) Auf ähnliche Art lieſe ſich auch denken ein äſthetiſches Intereſſe, d. i. Wohlgefallen an allem, was Schönheit befördert, und zwar dergeſtalt, daß die Sache für die wir uns intereſſiren ſollen, nicht blos angenehme, oder unangenehme Empfindungen erweckt, ſondern uns ſelbſt dadurch mit ins Spiel zieht, daß ſie für uns Angelegenheit wird. Das Intereſſante iſt ſonſt dem Gleichgültigen entgegengeſetzt, und man kann alles, was Aufmerkſamkeit reizet intereſſant nennen im allgemeinen Verſtande. Insbeſondere aber verdienet nur dasjenige dieſen Namen, was die Begehrungskräfte in Bewegung ſetzt, als wodurch eben bewürket wird, daß wir Antheil an der Sache nehmen. Garve, welcher alle Handlungen aus der Selbſtliebe entſtehen läßt beſtimmt den Begrif ſo, daß, wie es ihm ſcheint, die Selbſtliebe nicht mit der Uneigennützigkeit der Handlungen ſtreitet. Er ſagt: Wir haben kein Wort für Intereſſe. Es iſt nicht Vortheil, denn dies zeigt blos den Gegenſtand an, der Intereſſe erregt; nicht Eigennutz, denn dies iſt der Hang der Seele, immer durch ſein Intereſſe regiert zu werden. Was iſt es alſo dann? — Es iſt die Theilnehmung an jeder Sache, in ſofern ſie unmittelbar

*) Kant Grundlegung zur Metaph. der Sitten. S. 17. 38. 122. ff. 22. Critik S. 666.

bar auf unſere Perſon, und auf dieſe allein Einfluß hat. Jede Sache die uns rühren ſoll, muß mit uns in Verbindung ſtehen, aber nicht jede unmittelbar; viele erſt vermittelſt der menſchlichen Geſellſchaft, auf welche ſie, und die hinwiederum auf uns Einfluß hat. Jede Sache, die wir begehren ſollen, muß uns nützlich ſeyn; aber nicht jede, in ſo ferne ſie auf uns würkt, und unſern Zuſtand angenehmer macht; ſondern viele auch, in ſofern wir auf ſie würken, und unſere Natur dadurch vollkommener machen. Wer nur von demjenigen Einfluß der Dinge gerührt und getrieben wird, welchen ſie unmittelbar auf ihn haben; und welchen ſie auf die Veränderung ſeines äußeren Zuſtandes, nicht auf die Veranlaſſung ſeiner Handlungen haben, der iſt eigennützig. — Wenn der Eigennutz ſo beſtimmt wird, ſo würde es leichter ſeyn zu entſcheiden, in wie weit alle unſere Handlungen aus der Selbſtliebe entſtehen, und wie ſie dem ohnerachtet uneigennützig ſeyn können. S. Anmerkungen zu Fergusons Moralphiloſophie S. 332. f.) In dieſer verfeinerten Bedeutung haben faſt alle Eudämoniſten und alle, die zwiſchen Eudämoniſmus und Puriſmus Vereinigung haben ſtiften wollen, das Intereſſe der ſogenannten veredelten Selbſtliebe (nicht Eigenliebe) genommen. Es kann aber das feinſte ſelbſtiſche Intereſſe darum niemals ein rein moraliſches werden. Denn die beiden Sätze! eine Sache intereſſirt mich, weil ſie meinen Zuſtand angenehmer macht, und — eine Sache intereſſirt mich, weil ſie meine Natur vollkommener macht — laufen am Ende auf eins hinaus; weil das Intereſſe dieſer Sache immer nur von ihren Folgen und Abſichten abhängt, aber nicht von der Form des Princips wornach gehandelt wird. Es iſt mithin kein rein vernünftiges, durch die Vorſtellung einer allgemeinen Geſetzmäßigkeit der Handlung entſtandenes, ſondern immer noch ein von

Nei-

Neigungen abhängiges Interesse. Ja, wenn man mit Hutcheson noch weiter gehen und sagen wollte, es wird der Schönheit der Tugend dadurch von ihrer Uneigennützigkeit gar nichts entzogen, ob sie gleich aus Neigung zu unserem Besten entspringt; denn dadurch, daß ich eine Handlung blos wegen ihrer Vernunftmäßigkeit und aus reinem moralischen Interesse thue, veredele ich meine Natur: so erniedriget man dadurch doch immer das Gesetz unter seine selbsteigene Natur und Vortheile, und macht es, so wie Tugend zugleich mit zu einem bloßen Mittel, wodurch das ganze Ansehn und alle Auctorität des Sittengesetzes aufgehoben wird. Es ist diese ganze Vorstellung unter der Maske der veredelten Selbstliebe weiter nichts, als die Selbstliebe mit ihr selbst multiplicirt oder in der zweiten Potenz.

Intoleranz.

Moral.

Da die Religion eine moralische Gemüthsstimmung ist, welche nur durch Freiheit gewürkt werden kann, so hat ein jeder das Recht, sich hierinne seiner Freiheit nach eigenem Gefallen zu bedienen, wenn er nur niemanden daneben beleidiget. Die Bereitwilligkeit, dem andern in Ansehung der Religion diese Freiheit anzuerkennen, und ihm wegen der Verschiedenheit religiöser Meinungen und Gesinnungen sein Recht nicht zu kränken, ist Toleranz. Das Gegentheil, ist Intoleranz, sie ist die Gesinnung, die Rechte anderer, wegen der Verschiedenheit religiöser Meinungen und Grundsätze zu kränken, und ist ein Laster, welches aus Irrthum oder Scheinreligiösität entsteht.

Es kann daher kein Mensch berechtiget seyn, andere zu zwingen, daß sie sich alle zu einer Religion bekennen sollen,

ſollen, die Zwangsmittel mögen öffentliche, z. B. Verfolgung, oder geheime ſeyn, z. B. Beſtechungen. Auch darf kein Menſch dem andern deswegen ein Uebel zufügen, weil er ſich von einer Kirche trennet, und entweder für ſich, oder in einer andern Kirche ſeine Religionsübung anſtellen will.

Nur aber darf man Toleranz nicht mit Indifferentiſmus verwechſeln, wie dieſes oft zu geſchehen pflegt. Dieſer iſt Gleichgültigkeit in Hinſicht aller Religion, ſo wohl ſelbſt eigener, als fremder. Ein Menſch dem es gleichviel iſt, was für eine Religion er habe, hat ganz falſche Begriffe von der Religion und dem Zwecke derſelben. Und ein Menſch dem es gleichviel iſt, was andere für eine Religion haben, muß es entweder nicht wiſſen, was für Einfluß Religion auf Sittlichkeit hat, oder es iſt ihm auch dieſer Einfluß gleichgültig. Im erſten Fall iſt er übel unterrichtet, und im andern kann er kein guter Menſch ſeyn, einem guten Menſchen kann der Einfluß der Religion auf Sittlichkeit ohnmöglich gleichgültig ſeyn. Daraus folgt aber nicht, daß der, dem es nicht gleichviel iſt, welche Religion andere haben, unerlaubte Mittel brauchen dürfe, dieſen die ſeinige mit Gewalt aufzudringen. Es kann ihm wehe thun und er kann wünſchen, daß ſie beſſer belehret ſeyn möchten, auch, wenn er Beruf dazu hat, den Weg der Belehrung einſchlagen, nur aber muß er ſich aller gewaltſamen Mittel enthalten. Wie? wenn ein Chriſt einen Juden mit Gewalt zwingen wollte ſich taufen zu laſſen, könnte dieſer nicht mit gleichem Rechte ihn zwingen ſich beſchneiden zu laſſen.

Irrthum.

Logik.

Irren heißt den Schein der vollständigen Gedenkbarkeit einer Sache für Wahrheit annehmen; so wie nun Wahrheit in der vollständigen Gedenkbarkeit einer Sache besteht, so wird der Schein dieser vollständigen Gedenkbarkeit, wenn derselbe für Wahrheit ausgegeben wird, Irrthum seyn müssen. Dieser Schein wurde von den Alten Species veri genannt, und sie behaupteten mit Recht, daß ein jeder Irrthum einen solchen voraussetze; weil, wenn der Verstand einsieht, daß eine Sache nicht vollständig gedenkbar ist, oder die Nichtübereinstimmung und den Widerspruch seiner Gedanken deutlich wahrnimmt, er solches ohnmöglich für wahr halten kann. Dieser Schein bezieht sich entweder auf die logische Form, oder auf die Materie eines Urtheils des Verstandes. Im ersten Fall entsteht der logische formale, im andern, der reale Irrthum. Eine Erkenntniß, die den Gesetzen des Verstandes, d. i. sich selbst widerspricht, ist logisch falsch. Diesen Widerspruch merkt der Verstand nicht, wenn er irret, sondern hält die Nicht-Uebereinstimmung der Gedanken mit den Gesetzen des Verstandes, für nicht vorhanden. Wird dieser Schein aufgedeckt, so verschwindet der Irrthum. Der reale Irrthum bezieht sich auf die Sache und besteht in dem Widerspruche der Gedanken und Urtheile mit den Objekten. Der formale Irrthum läßt sich aus logischen Grundsätzen erkennen; der materiale, aber nicht, weil die Vorstellung eines besondern Objekts nach etwas ganz anderem bestimmt ist, als durch die bloßen Gesetze des Denkens, wovon durch diese allein nicht begriffen werden kann, ob unsere Vorstellungen mit ihnen übereinstimmen oder nicht. Da nun die allgemeine Logik von allem Inhalte der Erkenntniß abstrahirt, so kann sie auch nicht bestimmen, wenn sich materiale Vor-

stellungen in uns finden, ob diese mit ihren Objecten übereinstimmen oder nicht, und kann mithin kein allgemeines materiales Kennzeichen des Irrthums so wenig als der Wahrheit liefern.

Verknüpfet man mit einem falschen Urtheile mehrere andere, deren Wahrheit man auf jenes erste falsche Urtheil ankommen läßt, so heißt dieses erste falsche Urtheil, welches an der Spitze aller übrigen steht, der Grundirrthum (πρωτον ψευδος) das übrige sind abgeleitete Irrthümer. Letztere können, was die Ableitung betrifft völlig consequent seyn, auch können sich zufälliger Weise, (per accidens) manche wahre Urtheile darunter finden; da sie aber aus einem unächten und falschen Prinzip geflossen sind, so sind sie demohngeachtet grundlos.

Ein Irrthum heißt unüberwindlich (inuincibilis) dessen entgegengesetzte richtige Erkenntniß ich nicht zu erlangen verbunden bin. Ein solcher ist immer verzeihlich. Das Gegentheil ist ein überwindlicher Irrthum (error vincibilis). Man hat sonst den unüberwindlichen Irrthum einen solchen genannt, dessen entgegengesetzte richtige Erkenntniß auf keine Weise zu erlangen möglich ist. Allein dieser Begrif ist ohne Zweifel zu weit, denn ein Irrthum in der Jurisprudenz, ist einem Nicht-Juristen doch wohl verzeihlich, ob er gleich einem Rechtsgelehrten unverzeihlich, d. i. überwindlich war. Woraus folgt, daß ein überwindlicher Irrthum zuzurechnen sey, der unüberwindliche aber nicht.

Ein Irrthum in Hinsicht eines Gesetzes und seines Grundes, heißt Error legis; betrifft aber der Irrthum die That, so ist es ein Error facti, wenn eine That angenommen wird, die nicht geschehen ist, oder wenn sie als eine freie Handlung angenommen wird, und es nicht ist, oder einem Urheber beigelegt wird, der es nicht ist.

Da ein Irrthum ein Urtheil ist, so kann man richtig sagen: daß die Sinne nicht irren, aber nicht darum, weil sie jederzeit richtig urtheilen, sondern weil sie gar nicht urtheilen, ob sie gleich durch ihren Einfluß auf den Verstand zum Irrthum verleiten können. Fassen wir nur nicht mehr in unser Urtheil auf, als was wirklich empfunden worden ist, so ist kein Irrthum da. Sage ich z. B. die Wolken scheinen auf den Gebirgen zu liegen, die Sonne scheint im Untergange größer, als im Aufgange, so ist dieses kein Irrthum. So bald ich das Scheinen in ein Seyn verwandele, und sage: die Wolken liegen auf den Gebirgen, die Sonne ist im Untergange größer als im Aufgange, so haben nicht die Sinne, sondern der Verstand geirret, daß er sich hat durch den Schein verleiten lassen, mehr in sein Urtheil aufzunehmen, als er empfunden hatte. Irrthum ist also nur allein in dem Verhältnisse des Gegenstandes zu unserm Verstande anzutreffen. So liegt z. B. der Grund in uns, wenn man Gegenstände, die ihrer Natur nach keine Gegenstände philosophischer Untersuchungen sind, oder nur zum Theil es sind, als solche ansieht, die gänzlich für den Richterstuhl der Vernunft gehörten, oder wenn man Dinge, die ihrer Natur nach, und der Natur der menschlichen Erkenntniß nach keine Gewißheit erlauben, als solche behandelt, die mit völliger Gewißheit müßten erkannt werden können, und bei fehlgeschlagener Hofnung dieselben gar verwirft.

Die Ursachen, welche Irrthümer veranlassen können, sind theils innere, theils äußere. Jene beziehen sich entweder auf das Erkenntnißvermögen, oder auf das Begehrungsvermögen. Zu den erstern gehört, natürliche Schwäche, entweder des gesammten Erkenntnißvermögens, oder nur eines oder des andern Erkenntnißvermögens, oder eine unharmonische und unproportionierliche Ausbildung des einen Erkenntnißvermögens mit

Vernachläßigung der andern, Uebereilung, Mangel an nöthigen Kenntnissen und Erfahrungen, Unterlassung fleißiger Uebung im Nachdenken und Erwählung falscher Methoden, besonders bei dem gelehrten Nachdenken. So kann eine unregelmäßige Einbildungskraft bei einem schwachen Verstande, ein schwaches Judicium bei übrigens guten Talenten, die Quelle vieler Irrthümer werden. In Absicht auf das Begehrungsvermögen gehört dahin, Eitelkeit, Eigenliebe, Leidenschaften, Lieblingsideen, Neigung, Temperament, thörichte Furcht und Zaghaftigkeit auf der einen, und allzugroßes Zutrauen auf der andern Seite, und Abscheu an mühsamer Untersuchung. Des Cartes und Gassendus haben sich daher einander wohl nicht recht verstanden, wenn der erstere sagte: die Ursache des Irrthums liegt darin, quod voluntas latius pateat intellectu; der andere hingegen behauptete: in nullam rem voluntas fertur, quam intellectus non praeviderit. (Riediger de Sensu veri et falsi.) Zu den äußerlichen Ursachen gehört alles, was uns die erste Richtung zu gewissen Gedanken und Handlungsmaximen geben kann, als Erziehung, Unterricht, besondere Lebensart und Umgang. Diese Dinge stehen öfters nicht in unserer Gewalt und den gerathen ist ein Unglück.

Justizhoheit.

Allgem. Staatsrecht.

Der Zweck des Staats ist Sicherheit und diese ist theils die innere, theils die äußere. Die Rechte des Staats, welche sich auf beide Arten der Sicherheit beziehen, werden Hoheiten genannt und es giebt also eine innere und äußere Hoheit. Zu der ersten gehört die Justizhoheit, sie ist das Recht des Staats oder des Regenten die vollkommenen Rechte der Staatsgenossen

zu

zu schützen, und wird auch Justizgewalt potestas judiciaria genannt. Zur Ausübung dieses Rechtes ist das Staatsoberhaupt verpflichtet. Die Staatsgenossen haben durch den Unterwerfungsvertrag dem Rechte entsagt, ihre vollkommenen Rechte eigenmächtig auszuführen, und haben die Ausführung dieses Rechtes dem Oberhaupte übertragen, damit dasselbe an ihrer Stelle dieses Recht ausführe. In der Justizgewalt ist die gesetzgebende, welche die Rechte und die Art ihrer Ausübung bestimmt, die beurtheilende, welche in einzelnen Fällen die Rechte und die Art ihrer Ausübung erklärt, und die vollstreckende Gewalt enthalten. Beschäftiget sich dieselbe mit Erhaltung einzelner streitiger Rechte, so heist sie das Recht der Civiljustiz, die Civiljustizhoheit. Beschäftiget sie sich aber mit der Bestimmung, wie weit ein Mensch sich seiner Rechte verlustig gemacht habe und also zu bestrafen sey, so heißt sie Criminaljustiz. In dieser ist wiederum enthalten, die Criminalgesetzgebung, die Crimalgerichtsbarkeit und das Executionsrecht in Criminalsachen.

K.

Kammergüter.

(S. Domänen. II. B. S. 64.)

Kauf und Verkauf.

Nat. Recht.

Kauf und Verkauf (Emtio venditio) ist ein gegenseitiger Vertrag, worinne einer Etwas, das ihm zugehört, gegen einen bestimmten Preiß dem andern zu über-

überlassen verspricht. Ist dieser Preiß ein Geldpreiß, so nennt man es Kauf und Verkauf in dem Sinne des römischen Rechts. Dabei hängt es von dem Willen der Contrahenten ab, von welcher Zeit an das Eigenthum auf den Käufer übergehen solle. Ist also der Kauf unter einer suspensiven Bedingung geschlossen worden, so geht das Eigenthum nicht eher über, als bis die Bedingung existirt. Ist aber die Sache nur überhaupt (in genere) verkauft, ohne daß eine besondere Bedingung statt gefunden hat; so geht das Eigenthum über, wenn der Käufer das Individuum bestimmt, das er geben will. Ist der Handel auf baares Geld und nicht auf Credit geschlossen worden, so geht das Eigenthum nicht eher über, als bis der Kaufschilling bezahlt ist. Nach dem römischen Rechte soll ein Vertrag allein nicht hinreichen das Eigenthum zu übertragen, sondern es wird über dies noch eine körperliche Handlung dazu erfordert, welche die Uebergabe (Traditio) genannt wird. Allein da Eigenthum auch ohne Besitz seyn kann, so kann man nicht beweisen, daß es ohne einen körperlichen Act nicht übergehen könne, sondern wenn beide Theile rechtmäßiger Weise consentiren, wird dadurch das Eigenthum sogleich übertragen. (S. Köhler Exercitat. §. 1618.) Hiermit stimmet überein Grotius, de Jure Belli et pacis L. II. Cp. 6. §. 1. Cp. IX. §. 6. Huber digress. Lib. 4. C. 8. Titius ad Pufendorf de Off. hom. et Ciu. L. 1. Cp. 12. §. 14. Höpfner N. R. S. 77. das Gegentheil behaupten. Hottoman in quaest. illustr. n. 11. 12. Heinrich Cocceji, Dissertat. an traditio necessaria sit ad transferendum dominium und Samuel Cocceji dissertat. proem. ad Grotium XII. §. 265. So bald aber das Eigenthum auf den Käufer gekommen ist, trägt er auch die Gefahr. Die Uebergabe gehört nicht zur Vollkommenheit, sondern nur zur Vollendung (consumatio) des Vertrags.

Un-

Unter dessen sind doch hier, nach Pufendorf einige Einschränkungen zu machen. (De O. H. L. V. 5.) Wenn nämlich nach vollkommen geschlossenem Contrakt eine Verzögerung eintritt, daß die gekaufte Sache nicht sogleich kann übergeben werden, so fragt sich's, ob die Schuld am Käufer, oder am Verkäufer liegt, daß die Uebergabe ist verzögert worden. Im ersten Falle muß der Käufer die Gefahr tragen. Denn von der Zeit an, da vermöge des Contrakts die Sache hat sollen übergeben werden, und der Verkäufer beweisen kann, daß er nicht daran Schuld gewesen, daß die würkliche Uebergabe nicht erfolgt ist, gieng das Eigenthum der Sache auf den Käufer über, und die Sache fieng an sein Eigenthum zu werden. Sollte der Verkäufer aus Leutseligkeit, die Aufbewahrung der Sache, die aber in dem Vertrage nicht ausbedungen war, über sich genommen haben, so wäre es doch unverschämt, wenn er auch noch den Schaden, welcher durch Zufall entsteht, tragen sollte. Auf der andern Seite trägt der Verkäufer die Gefahr, wenn er verabsäumet hat, zur bestimmten Zeit die Sache zu übergeben.

Wenn aber Grotius behauptet, daß eine Sache, welche zweimal verkauft worden, an verschiedene Personen derjenigen gehöre, welcher sie ist ausgeliefert oder übergeben worden, so stimmt zwar damit das bürgerliche Recht überein; weil der letztere ein stärkeres Recht, nämlich ein jus in re habe, dem das jus ad rem allemal nachstehen müße. Allein nach dem natürlichen Rechte möchte es nicht zu beweisen seyn, indem der Verkäufer durch den ersten Vertrag bereits, wenn derselbe mit keiner suspensiven Bedingung ist geschlossen worden, sein Eigenthum einem andern überlassen hat; wenn demnach der erste Vertrag alle Eigenschaften eines vollkommenen Vertrags hat, und der erste Abkaufer nichts unternommen hat, was demselben entgegen stehen kann, so muß

er

er vorgehen. Denn es ist nicht seine Schuld, daß er das jus ad rem nicht bekommen hat, sondern die Schuld des Verkäufers.

Eben so kann es aus der Natur eines solchen Vertrags nicht bewiesen werden, daß der Verkäufer die Eviction leisten müsse, am wenigsten wenn er bonae fidei ist, obgleich dieselbe in einigen Fällen kann zur Bedingung gemacht werden.

Alles was in seinem Werthe geschätzt, und auf einen andern übertragen, oder zu seiner Disposition geleistet werden kann, ist ein Object des Vertrags. Folglich lassen sich auch alle Hoffnungen, die ein Mensch zu gewissen Gütern, oder zur Erhaltung eines wahrscheinlichen Gewinnes hat, alle Forderungen des einen an den andern, und alle Versicherungen gegen einen ungewissen Schaden eines Andern kaufen und verkaufen. Von dem was der Irrthum bei diesen Verträgen würkt, s. den Art. Vertrag.

Kaution.

Nat. Recht.

Kaution, Sicherheitsleistungen überhaupt sind Mittel außer einem Vertrage, um das, was der eine Paziszent dem andern zu leisten schuldig ist, desto gewisser zu erlangen. Ihrer Natur nach setzen sie ein Mißtrauen voraus, daß der andere seine Schuldigkeit leisten werde. Wo demnach diese Besorgniß nicht ist, da sind Kautionen unnöthig. Werden sie bei Verträgen hinzugefügt, so sind es Sicherheitsleistungen im engeren Sinne, und geben alsdann ein neues Recht in Betreff der Sicherheit. Da sie zum Hauptvertrage hinzugekommen sind, so folgen sie der Natur desjenigen Rechts, welches durch den Hauptvertrag bestimmt ist; sollte dieses aber an sich selbst ungültig seyn, so hat auch die Kaution keine Kraft.

Ge-

Gesetzt aber, daß die Kaution ungültig wäre, so wird dadurch das Recht aus dem Vertrage nicht aufgehoben, denn jenes aus der Kaution ist nur ein hinzugekommenes, subsidiarisches Recht. Diese Sicherheitsleistungen können geschehen, durch Unterpfand, Bürgschaft, Leistung (obstagium) oder Eidschwur. Man sehe jedes unter seinem besondern Artikel.

Kennzeichen der Wahrheit.

S. 1. B. S. 750.

Kirche.

Nat. Recht.

Eine Gesellschaft von Menschen, die um der Religion und um der Religionsübung willen, mit einander verbunden sind, heißt eine Kirche. Oder, wie sich Kant ausdrückt, ein ethisches gemeines Wesen, unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung. In wie fern sie kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, heißt sie die unsichtbare Kirche (eine bloße Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren aber moralischen Weltregierung, wie sie jeder von Menschen zu stiften zum Urbilde dient. Die sichtbare ist die würkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammen stimmt. *) Die wahre sichtbare Kirche ist diejenige, welche das moralische Reich Gottes auf Erden, so viel es durch Menschen geschehen kann, darstellt. Die Kennzeichen derselben sind, Allgemeinheit in Ansehung ihrer wesentlichen Absicht, Lauter-

*) Kant Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. S. 134.

terkeit, die Vereinigung unter keinen andern, als moralischen Triebfedern. (Gereiniget vom Blödsinn des Aberglaubens und dem Wahnsinn der Schwärmerey; Freiheit, sowohl ihrer Glieder, als in Hinsicht der politischen Macht, in Sachen des Glaubens; Unveränderlichkeit ihrer Konstitution nach, d. i. unter ursprünglichen einmal, gleich als durch ein Gesetzbuch, öffentlich zur Vorschrift gemachten Gesetzen. Ein solches ethisches gemeines Wesen oder Kirche, hat eigentlich, ihren Grundsätzen nach, keine der politischen ähnliche Verfassung, sie ist weder monarchisch, noch aristokratisch, noch demokratisch."

Die Nothwendigkeit der Anrichtung einer sichtbaren Kirche (denn von der unsichtbaren ist hier die Rede nicht) erhellet daraus. Erstlich, Religion ist das geistige Eigenthum eines Menschen. Sie ist theils eine innere, welche in religiösen Gesinnungen, theils eine äußere, die in religiösen Handlungen besteht. Beide machen ein Ganzes. Ohne die innere ist die äußere ohne Geist; ohne die äußere ist die innere blos contemplativ. Es muß ihm also daran gelegen seyn, seine Religion zu erhalten, zu üben und fortzupflanzen. Er ist auf der andern Seite auch ein Sinnenwesen und bedarf daher sinnlicher Zeichen zur Erweckung und Belebung religiöser Ideen. In wiefern nun mehrere Menschen eine Conformität religiöser Gesinnungen haben, in sofern werden sie auch ein gleiches Bedürfniß fühlen, dieselben durch Conformität äußerlicher religiöser Handlungen an den Tag zu legen. Da nun dieses nicht anders, als durch Vereinigung Mehrerer zu gleichem religiösen Zweck geschehen kann, indem einer allein, bey der Vertheilung verschiedener Handlungen, dieses Bedürfniß nicht befriedigen kann: so macht dieses die Anrichtung einer Kirche, d. i. die Vereinigung Mehrerer zu gleichen religiösen Zwecken noth-

nothwendig. Und so ist denn der äußere Cultus, oder die Kirche, das Vehikel des innern oder der eigentlichen Religion und da sie beide nur ein Ganzes ausmachen, so macht die eine die andere nothwendig. Die Personen, welche bestimmt sind, religiöse Gesinnungen zu befördern und auszubreiten, sind die eigentlichen Diener der Religion. Sie sind Werkzeuge in den Händen Gottes zur Beförderung moralisch guter Gesinnungen. Sie mögen sorgen, daß sie keine unwürdigen, oder unwilligen Instrumente in der Hand Gottes sind. Die Personen, welche den äußern Cultus zu besorgen (nicht anzuordnen, sondern nach Vorschrift zu besorgen) haben, sind nur Diener der Kirche, d. i. religiöse Ceremonienmeister.

Zweitens, das ethische gemeine Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung, ist eigentlich eine bloße Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen, unter der göttlichen unmittelbaren Weltregierung. Soll dieses nicht bloße Idee bleiben, so muß jedes Mitglied dieser unsichtbaren Kirche dahin arbeiten, daß eine würkliche Vereinigung der Menschen zu diesem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammenstimmt, gestiftet werde, und so macht die Idee eines ethischen gemeinen Wesens unter einer göttlichen moralischen Gesetzgebung, die Realisirung einer äußerlich sichtbaren Kirche nothwendig.

Endlich und drittens ist wegen der genauen Verbindung des Staats mit der Religion die Anrichtung einer Kirche nothwendig. Der Staat hat das Recht, von der Religion der Unterthanen Erkundigung einzuziehen, um zu beurtheilen, ob sie nichts enthalte, was gegen den Staatszweck sey. Wenn er nun fragt: bist du ein Jude, Türke oder Christ: so geht dieses nicht sowohl auf seine innere Ueberzeugung von der Wahrheit dieser oder jener Religion; sondern er will wissen zu welcher äußerlichen religiösen Gesellschaft er

ſich bekennet, ob er getauft, oder beſchnitten iſt. Und ſo macht der Staatszweck die Anrichtung der Kirche nothwendig, um die Unterthanen in derjenigen Religion unterrichten zu laſſen, die für dieſen Zweck am ſchicklichſten iſt, und jede andere religiöſe Geſellſchaft, die dieſem Zwecke entgegen iſt, auszuſchließen. Das Recht, Erkundigung einzuziehen, ſetzt voraus, daß jeder Menſch ſich zu irgend einer religiöſen Geſellſchaft bekenne, d. h. zu einer Kirche gehöre.

Betrachtet man die Kirche in Hinſicht des Staats, ſo entſtehen daher verſchiedene Rechte und Verbindlichkeiten.

1) Die Kirche, welche im Staate beſteht, hat das Recht von dem Staate Schutz zu fordern. Religion iſt das geiſtige Eigenthum des Bürgers; er kann daher mit Recht auch die ungeſtörte Ausübung derſelben, und die Entfernung aller Hinderniſſe und Kränkungen fordern, und der Staat iſt verbunden, einer, in ihm beſtehenden Kirche, den Arm der weltlichen Obrigkeit, zu Entfernung aller Beeinträchtigungen zu leihen *).

2) Da die Kirche eine Geſellſchaft iſt, ſo iſt ſie wie jede andere Geſellſchaft dem Staate unterworfen, und die Aufſicht deſſelben über ſie, iſt um ſo nöthiger, als ſie zur Wohlfahrt eines Staats im nächſten Verhältniß ſteht. Vermöge der Oberaufſicht hat der Staat das Recht, ſowohl nach den Lehren einer Kirche, als nach der Verwaltung der Kirchengüter zu fragen, und darüber Rechenſchaft zu fordern.

3) Aber in dem Weſentlichen der Religion darf der Staat keine Aenderung machen, wobey es nicht auf

*) Mendelſohns Jeruſalem.

auf sein Urtheil ankommt, ob etwas zum Wesentlichen der Religion gehöre oder nicht, sondern auf das Urtheil der Religions-Verwandten.

4) Er darf Niemanden weder direct, noch indirect zu einer Religion zwingen. Eines Theils, weil er ihn dadurch zwingen würde wider sein Gewissen zu handeln, und andern Theils, weil äußerer Zwang kein Mittel der Ueberzeugung ist.

5) Er darf Eltern ihre unerzogene Kinder nicht wegnehmen, um sie in einer fremden Religion erziehen zu lassen.

6) Er darf Niemand, blos um seiner Religion willen bestrafen. Folglich die allgemeinen bürgerlichen Rechte nicht verweigern, welches im Grunde eine Bestrafung seiner Religion seyn würde, und das Vorgeben, als wären sie deteroiris conditionis ist nichtig. Noch weniger darf er sich deswegen an seinem Leibe oder seinen Gütern vergreifen.

7) Wenn hingegen Ehrgeitz oder Zanksucht der Religionsverwandten über Dinge, welche ihm zeithero selbst zu besorgen überlassen waren, Streit anfängt und die Gemüther gegen einander erbittert werden, so kann die Obrigkeit mit ihrer Auctorität sich drein legen, weil sonst leicht ein Schade für das Gemeinebeste entstehen könnte.

Es ist übrigens allen und jeden Menschen erlaubt, solche religiöse Gesellschaften einzugehen und die gemeinschaftlichen Lehren, wovon alle Mitglieder überzeugt sind, festzusetzen, in einer Schrift, als einem symbolischen Buche zum Unterricht, oder zur Nachricht anderer, was man lehre, dieselben zusammen zu fassen, und die gemeinschaftlichen Religionsübungen zu bestimmen, vorausgesetzt, daß dadurch keine Rechte Anderer und keine ihrer eigenen unveräußerlichen Rechte beeinträchtiget werden. Sie haben auch das Recht, jeden, der sie

daran

daran hindern wollte, mit Zwang davon abzuhalten. Es kann sich die Kirche, so wie jede andere Gesellschaft Güter erwerben. Ihre Rechte fließen entweder aus ihrem Zwecke, oder werden durch Verträge festgesetzt. Der Inbegriff derselben heißt die Kirchengewalt (Potestas ecclesiastica) und die Ausübung derselben, Regierung der Kirche (Regimen ecclesiasticum. Die einzelnen Rechte heißen Gesellschaftsrechte der Kirche (Jura collegialia). Bisweilen überträgt die Kirche die Collegialrechte dem Regenten *).

Klugheit.

Moral.

Die alten Philosophen pflegten die Tugend nach der Anzahl ihrer Bestandtheile in vier Hauptzweige einzutheilen. Die Bestandtheile der Tugend waren, Neigung Gutes thun zu wollen; Geschicklichkeit es thun zu können; Fleiß, diese Geschicklichkeit zu den besten Endzwecken mit Beharrlichkeit zu brauchen; Stärke, das Unternommene auch bey Schwierigkeiten und Gefahren durchzusetzen. Der dritte dieser Bestandtheile gab den Begriff der Klugheit her. Sie ist die durch Uebung erlangte Unterscheidungskraft, durch welche der Mensch, den Werth und die Wichtigkeit seiner Zwecke, und die Schicklichkeit der Mittel, die er zu ihrer Erreichung anwendet, richtig beurtheilet. Ohne dieselbe ist der Mensch nicht im Stande übereinstimmend, standhaft, und mit glücklichem Erfolge zu handeln. Ferguson sagt: Das Werk der Klugheit ist, dem Menschen Anleitung zu geben, was er für sich selbst, für seinen Freund

*) Scheidemantels größeres Staatsrecht. 2 Th. 1. Kap. wo alle hierher gehörige Schriften gesammelt sind.

Freund, für sein Vaterland, und für das menschliche Geschlecht wünschen soll. In eingeschränkterer Bedeutung aber, geht sie mehr insbesondere auf diejenigen Pflichten, die des Menschen eigenen Zustand betreffen. Diese Pflichten können unter folgende Hauptarten gebracht werden: Anstand, schickliches Betragen, Bescheidenheit, gute Wirthschaft, Entschlossenheit und Behutsamkeit. (Moralphilosophie S. 220. ff.) Sie heißt insbesondere Weltklugheit, wenn der Mensch die Geschicklichkeit besitzt, durch den Einfluß auf Andere seine Absichten zu befördern. Durch sie richtet der Mensch mehr aus, als durch seine Macht, und dasjenige was wir durch Klugheit erlangen, ist oft mehr werth, wenigstens höher zu achten, als was man durch blindes Glück erhält. Die Nothwendigkeit dieser Eigenschaft wird uns nicht allein durch die Wichtigkeit unserer Zwecke auferlegt, weil man Niemanden an seiner Statt klug seyn lassen kann, ob man wol sonst durch Andere viele Handlungen für sich thun lassen kann; sondern die Tugend selbst gebietet dieselbe, weil die größte Tugend ohne Klugheit verborgen bleibt. Der Weltklugheit, so wie der Klugheit überhaupt, muß die sittliche Klugheit vorangehn, und zum Grunde liegen. Es besteht dieselbe in der Erkenntniß und Ueberzeugung von einer sittlichen Ordnung, und wie mit derselben alle Fähigkeiten und Kräfte, nebst der Art und Weise, wie sie selbst und alle übrige Dinge, auf welche sie Einfluß haben, mit derselben zusammenstimmen, verbunden mit der Geschicklichkeit und Fertigkeit alles andere diesem höchsten Zwecke unterzuordnen. Die Fertigkeit, seine Zwecke, ohne Hinsicht auf Subordination unter eine sittliche Ordnung geschickt auszuführen, heißt Verschmitztheit, und wenn es unsittliche Zwecke sind, Arglist. Wer ungeschickte Mittel braucht, ist ein

Thor,

Thor, oder nach Kant, welcher Zwecken, die keinen Werth haben, das aufopfert, was einen Werth hat. Derjenige Theil der praktischen Philosophie, welcher lehrt, was der Wille des Menschen zu thun habe, in Hinsicht seiner eigenen Zwecke, um solche zu wählen, und durch geschickte Mittel auszuführen, heißt die Klugheitslehre.

Knechtschaft.

Nat. Recht.

Das Verhältniß einer Person zu einer andern, nach welchem letztere das Recht hat über die Handlungen der erstern zu disponiren, heißt Dienstbarkeit, Knechtschaft und ein solcher heißt Diener oder Knecht. Ein solches Verhältniß kann nicht anders entstehn, als durch Vertrag. Denn das Recht über seine selbsteigenen Handlungen zu disponiren, ist ein ursprüngliches Recht eines jedweden Menschen. Folglich kann es nicht anders ein Gut des Andern werden, als durch Einwilligung des Handelnden. Folglich kann weder Angriff, noch Krieg, noch Gefangenschaft, noch Geburt, noch Schuld, noch Armuth u. s. w. Knechte machen, aber wohl Veranlassung zum Vertrage der Knechtschaft geben. Dieses soll der Satz sagen: Kein Mensch wird als Knecht gebohren (Homo natura sua non seruus). Die Bedingungen des Vertrags bestimmen die Rechte des Herrn über den Diener oder Knecht. Wenn das Gesinde, oder die dienstbare Person ganz unter dem Eigenthumsrecht des Herrn steht; so ist es eine vollkommene Dienstbarkeit, oder Sklaverey im strengsten Verstande. Der Knecht ist Sklav und die Magd Sklavin. Wenn aber das Gesinde nicht ganz unter dem Eigenthumsrechte des Herrn steht, so ist es eine unvollkommene Dienstbarkeit, zu welcher die

Lohn-

Lohndienstbarkeit gehört, bey welcher der Knecht, oder die Magd, für ihre Dienste oder Arbeiten einen bestimmten Lohn erhalten, und dem Dienstherrn nicht weiter, als wegen dieses ausbedungenen Lohns ihre Kräfte zu widmen verbunden sind.

Da nach dem Rechte der Natur kein Mensch aller seiner Menschenrechte beraubt werden, und nicht aufhören kann Person zu seyn, so kann Sklaverey schlechterdings nicht statt finden, und wo dieselbe durch Gewohnheit und durch das Herkommen eingeführt ist, bleibt es immer ein Eingriff in die heiligen Rechte der Menschheit und eine Anmaaßung die die Natur Niemanden verwilliget hat. Ein Mensch, welcher sich über seinen Mitmenschen so etwas anmaaßen will, sollte zu sich selbst sagen, wie sich ein gewisser Schriftsteller, dessen Nahme mir nicht beifällt, ausgedrückt hat: Schaudre zurück! — Hier ist — ein Vernunftwesen.

Körper.

Physic, Metaph. und crit. Philosophie.

In der Physik heißt ein Körper ein Ding, dessen Theile zusammenhängen. Man legt ihm die Eigenschaften der Theilbarkeit, Gestalt, Größe, Ausdehnung, Kraft, Thätigkeit, in sofern derselbe nicht blos ein möglicher, sondern würklicher Körper ist, und Undurchdringlichkeit bey. Mit diesem Begriffe reicht der empirische Physiker aus, und theilet die Arten derselben nach der Beschaffenheit der Theile, ihrer Lage und ihres Zusammenhanges, in flüßige, deren Zusammenhang der Theile so schwach ist, daß derselbe leicht getrennet werden kann, in feste, die die entgegengesetzte Beschaffenheit haben; in spröde, deren Zusammenhang der Theile durch ein Zerreissen getrennet werden kann;

in elastische, deren Theile durch eine äußere Gewalt können verändert, zusammengedrückt werden, die sich aber durch ihre eigene Kraft wieder in ihre vorige Gestalt und in ihren vorhergehenden Zustand, nachdem das Impediment ist gehoben worden, versetzen können; und in weiche, biegsame, oder ziehbare, deren Theile nachgeben, ohne daß sie sich von selbst in die vorige Gestalt zu restituiren fähig sind. Und nachdem sie das Licht durchlassen, oder nicht, in durchsichtige und dunkele; in brennbare und nicht brennbare und, nach der Stelle die sie in den drey Reichen der Natur einnehmen, in mineralische, vegetabilische und thierische. Der Mathematiker bildet sich einen andern Begriff von einem mathematischen Körper, und versteht darunter einen von mathematischen Flächen eingeschlossenen Raum.

Der dogmatische Metaphysiker hält die Körper für Dinge an sich und erklärt sie für zusammengesetzte Dinge, welche durch die Cohäsion mehrerer Dinge gebildet werden. Indem er auf solche Weise seinen Begriff transcendent zu machen glaubt, erbauet er eine Metaphysische Wissenschaft, die er für Wissenschaft a priori hält, unter dem Titel: Somatologie, oder metaphysische Körperlehre. In welcher er aus dem bloßen Wesen und aus dem bloßen Begriff eines Körpers, alles herleiten will, was einem Körper zukommen kann. Da aber die reinen Verstandsbegriffe sich auf Dinge an sich nicht anwenden lassen, und mithin keine synthetischen Sätze a priori in einer solchen Wissenschaft möglich sind, so ist die Somatologie weiter nichts als eine Sammlung von Sätzen aus der Physik, der man das äußere Ansehn einer Wissenschaft a priori gegeben hat. Ihre Sätze sind mehrentheils analytisch, und wenn man ja einige synthetische Sätze aus der Physik entlehnt, so geschieht es immer mit Seitenblick auf Erfahrung, wo

man

man auch die Beweiſe hernehmen muß, weil ſie ſich a priori nicht führen laſſen. Man darf ſich daher nicht verwundern, daß gleich anfänglich über das Weſen des Körpers, als eines Dinges an ſich, geſtritten wurde, weil der eine ſo wenig davon wiſſen konnte, als andere, gleichwohl alle ſich rühmten, daſſelbe eingeſehn zu haben. Die Stoiker rechneten außer der Ausdehnung, noch die Kraft zu widerſtehn zum Weſen deſſelben. Die Carteſianer ſetzten daſſelbe in der bloßen Ausdehnung *). Andere beſtimmten dieſe Ausdehnung noch genauer durch eine für ſich beſtehende (extensio per se subsistens) **) während dem die Neuern behaupteten, daß die Ausdehnung allein das Weſen eines Körpers nicht ausmachen könne. Denn, ſagten ſie, der Körper beſteht zuletzt aus Elementen; dieſe ſind entweder active, oder paſſive, die letztern können niemals eine Cohäſion zu wege bringen, ob ſie gleich proxime coexistiren können. Nun beſteht aber hierinne die Ausdehnung. Folglich läßt ſich Ausdehnung auch ohne Körper denken ***).

Es kann von uns von keiner Subſtanz und folglich auch nicht von Körpern, wenn wir ſie ſo nennen wollen, außer uns, der eigentliche modus existendi in deutlichen Begriffen erkennt werden. Wir beurtheilen dieſelben nur aus äußerlichen Erſcheinungen, geben dieſen Erſcheinungen Nahmen; ſehen aber den Grund dieſer Erſcheinungen deswegen nicht deutlich ein. So z. B. iſt es eine Erſcheinung, von welcher wir durch ſinnliche Erfahrung belehrt werden, daß da, wo ein

*) Ruardus Andala exercitat. Acad. p. 2. Anton de Grand Inst. phil. C, III. p. 4.

**) Schwelingius in tract. Mens immortalis cont. Atheos. scepticosque demonstrata.

***) Darjes Metaph. p. 408. Vergl. Büſch Encyclopäd. § 14. S. 40.

Körper ist, niemals zu gleicher Zeit ein anderer sey. Dieser Erscheinung zu folge, nennen wir diese Körper undurchdringlich. Wir gehen weiter, und sehen dies als eine wesentliche Eigenschaft aller Körper an. Aber kein Mensch hat eine deutliche Vorstellung von dem eigentlichen modo existendi des Körpers mit dieser Erscheinung. Sonst müßten wir auch auf der andern Seite deutlich einsehe, warum das Licht, das wir doch auch zur körperlichen Welt rechnen, in allen seinen Erscheinungen diese Eigenschaft nicht zeige. Wenn folglich einer den modum existendi der Körper so einbilden will, daß alles nur in seiner Idee existirt, wer mag ihm davon das Gegentheil überzeugen können? wenn er nicht den eigentlichen modum existendi eines impenetrabeln Körpers durch eine überzeugende Erfahrung darstellen kann. So lange also unsere Untersuchungen auch den modum existendi der Dinge mit betreffen, so entstehen Zweifel Irrthum und Verwirrung der Begriffe. Freilich ist es dem Verstande natürlich, daß er immer das eine mit dem andern einsehen will. Indessen gehen wir bey körperlichen Dingen leicht davon ab. Wir sehen sie auf mancherley Art auf einander würken, und einen in dem andern physische Erscheinungen und Veränderungen hervorbringen, welche die Folgen der in sie gelegten Kräfte sind. Dann glauben wir von diesen Kräften genug zu wissen und zugleich von dem Grunde dieser Kräfte in den wesentlichen Eigenschaften der Körper, wenigstens etwas einzusehn. Wir sehen aber nichts davon ein, so lange wir nicht den eigentlichen modum existendi des Körpers einsehen.

Alles was wir an den Körpern wahrnehmen, ist Materie und Form. Materie ist bildsamer Stoff und Form ist regelmäßige Bildung. Daher haben einige auch den Begriff so gebildet, daß sie sagen, die Körper bestehn aus Materie und Form. Was aber der Materie

rie zum Grunde liegen möge, können wir durchaus nicht bestimmen. Denn sie ist uns nur nach einem verworrenen Scheine bekannt. Nämlich nach den Würkungen die die Körper auf unsere Organen thun. Dieses behauptete schon Leibnitz und sagte, die Körper sind bloße Phänomene oder Erscheinungen, für uns nämlich mit diesen so eingerichteten Organen. Man kann dieses auch daher einsehn. Wir erkennen die Körper nicht unmittelbar, sondern einmal nur vermittelst unseres Körpers, je nachdem derselbe von ihnen afficirt wird. Zweitens, vermittelst gewisser dazwischen kommender Dinge, des Lichts und der Luft, wie bey dem Gesicht und Gehör. Folglich sind sie, oder das, was wir von ihnen wissen, ein Resultat aus der Verbindung derselben mit einem so eingerichteten organischen Körper, und des Mediums. Wir würden daher sehr irren, wenn wir sie für das an sich halten wollten, wie sie uns unter diesen Umständen zu seyn vorkommen, d. i. erscheinen. So wenig man nun aber berechtigt ist, diese Eigenschaften der Körper, unter welchen sie uns erscheinen, auf dasjenige selbst anzuwenden, was ihnen zum Grunde liegen mag; so würde es doch auf der andern Seite zu weit gegangen seyn, wenn man aus diesem Grunde die Körper für bloße Ideen und die ganze Körperwelt für ein bloßes Bündel von Ideen halten wollte, wie Berkeley that *). Es hatte nämlich Locke einen Unterschied unter Grund- (Qualitates primariae) und abgeleiteten Eigenschaften (Qualitates secundariae) der Körper gemacht **). Einige Eigenschaften der Körper, sagte er, die wir ihnen zuschreiben sind würklich

*) Berkeley Dialogues entre Hylas et philonus, trad. de l'anglois à Amst. 1750.

**) De intellect. humano.

lich in ihnen; und diese sind Figur, Bewegung, Ausdehnung und Dichtigkeit: Andere sind bloße Vorstellungen der Seele, die aus jenen Eigenschaften, wenn sie auf gewisse Weise, auf ein künstlich gebautes Werkzeug würken, entstehen; dergleichen sind Farbe und Geruch. Berkeley kam nach ihm und bewies: auch die Dichtigkeit, auch die Figur, kann, in so weit wir sie empfinden, nicht im Körper seyn; weil mit der Veränderung des körperlichen Werkzeuges, dieselbe entweder mit verändert wird, oder gar verschwindet. Er schloß: also sind alle Eigenschaften, die wir von den Körpern wissen, bloße Ideen. Reid wiedersetzte sich der Meinung des Berkeleys. Er gab zwar die Gründe desselben zu, läugnete aber die Folge. Er führt weitläuftig den Satz aus, daß keine Sensation der Eigenschaft des Körpers, von der sie veranlasset wird, eigentlich ähnlich seyn könne. Schloß aber daraus: weil keine ein Bild der Sache, in einem besondern Verstande ist, so sind sie alle auf gleiche Weise willkührliche Zeichen der Sache, die die Natur bestimmt hat, uns Begriffe von den äußern Körpern zu geben. Daß wir uns also äußere Körper dabey denken, und, wir mögen wollen oder nicht, denken müssen, da doch eigentlich keine unserer Empfindungen, den körperlichen Eigenschaften, wie Bildnisse dem Originale ähnlich sind: so zeigt eben dieses, daß Körper seyn müssen, weil sich sonst gar kein Grund von dieser nothwendigen und unwillkührlichen Vorstellung äußerer Dinge angeben ließe *). Diese Theorie nahm auch Ferguson an. Aber er stellte sie unter einer andern Gestalt dar. Die Wahrnehmung der Dinge, sagt er, wird in uns durch Mittelursachen gewürkt, die auf keine Weise der ersten Ursache

*) Reid Inquiry into the human mind.

Ursache ähnlich sind, oder dem Gegenstande der Wahrnehmung. Diese Mittelursachen sind: 1) Die Veränderungen des körperlichen Werkzeugs, oder die Sensation. 2) Die Erklärung desselben als eines Zeichens. Diesen Satz führt er durch Induction durch alle Organen durch und schließt: Die Art also, wie das Gefühl, uns die Dinge bekannt macht, ist nicht der Art gleich wie wir aus dem Bildnisse des Originals, sondern der, wie wir aus den Wörtern oder andern willkührlichen Zeichen, die bezeichnete Sache kennen lernen. Bey den ursprünglichen Vorstellungen der Sinne ist das Zeichen von der Natur bestimmt, und die Auslegung geschieht durch Instinkt *).

Garve will zwischen Locke, Reid und Berkeley eine Vereinigung stiften und sagt: Der Unterschied, der sich zwischen Figur und zwischen den Empfindungen der Wärme und Farbe findet kann am leichtesten so angegeben werde. Beide sind auf gleiche Weise nicht Eigenschaften der Sache, sondern Würkungen derselben; Würkungen nämlich, auf einen so organisirten Körper. Von diesen Würkungen lassen sich einige nicht erklären, und können nur als einfache Ideen angesehn werden. Wann diese hingegen einmal bekannt und angenommen sind: so können andere auf sie zurück geführt werden; d. i. es kann gezeigt werden, wie die Idee von Figur und Ausdehnung und Solidität, wenn sie durch den verschiedenen Bau der Werkzeuge, auf welche jene Eigenschaften der Körper würken, modificirt wird, sich in die Idee von Farbe, von Geruch und Geschmack verwandeln können. — Würkt der äußere Körper blos als Materie, auf unsern Körper blos als einen empfindlichen: so entsteht die Sen-

*) Fergusons Moralphilosophie. S. 75. 116.

Senſation und die Wahrnehmung der Grundeigenſchaften; und würkt der äußere Körper vermöge ſeiner beſondern Struktur, oder durch ein auf beſondere Art eingerichtetes Medium, und auf einen künſtlich zuſammengeſetzten Theil unſers Körpers: ſo entſteht daraus die Perceptio der abgeleiteten Eigenſchaften: ſo daß alſo die Ideen nun Modificationen und Zuſammenſetzungen von jenen zu ſeyn ſcheinen *).

Meines Erachtens kommt es darauf an, was man unter Grund- und abgeleiteten Eigenſchaften der Körper verſteht. Sollen das ſolche ſeyn, die vorausgeſetzt werden müſſen, wenn die andern da ſeyn ſollen, ſo giebt es dergleichen allerdings. In dieſer Bedeutung iſt die Solidität eine ſolche. Denn ſetzt man dieſe nicht voraus, ſo kann jene von Farbe, Geſtalt u. ſ. w. gar nicht verſtanden werden. Da bezieht ſich aber doch immer nur die Sache auf unſer Erkennen und nicht auf den Körper, als Ding an ſich, und giebt uns nicht die mindeſte Einſicht in dasjenige, was den Körpern als Erſcheinungen zum Grunde liegen mag. Sollen aber Grundeigenſchaften ſolche heißen, welche den Körpern an ſich (nemine sentiente et cogitante) zukommen, ſo iſt eine Erkenntniß derſelben für uns = 0. Aber eine Verwandelung oder Uebertragung von einem Sinne zum andern mit Garve anzunehmen, will mir nicht einleuchten. Nach derſelben, wäre alſo die Idee, oder Eigenſchaft der Farbe nichts anders als Solidität aber nur modificirte Solidität, weil hier die Materie auf ein künſtlich eingerichtetes Organ würkt — nämlich aufs Auge. — Allein wir denken uns bey der Farbe etwas ganz anderes. Und ſodann müßte genau beſtimmt werden, was man unter einem künſtlich eingerichteten Organ

*) Anmerkungen zu Fergusons Moralphil. S. 306.

gan verſteht. Sind denn Gefühl und Geruch nicht künſtlich eingerichtet? Vielleicht hatte Garve nur diejenigen Werkzeuge im Sinne, bei denen Luft und Licht mitwürken, als Media; und dann wären blos diejenigen Eigenſchaften die wir durchs Gefühl wahrnehmen, Grundeigenſchaften, und alle übrige abgeleitete. Doch wir haben ſchon zu lange bei dieſer Materie verweilet.

Was nun aber die Exiſtenz der Körper betrifft, ſo iſt dieſes der Punkt, wodurch ſich Idealiſmus und Realiſmus von einander unterſcheidet. Unter einem Idealiſten verſteht man denjenigen, welcher läugnet, daß man von der Wirklichkeit der Körper durch alle mögliche Erfahrung jemals gewiß werden könne. So ſagte Deſcartes: Man könne von der Exiſtenz der Materie nicht völlig verſichert ſeyn, als aus dem einzigen Grunde, daß die Gottheit uns nicht täuſchen werde. Die Exiſtenz unſeres denkenden Weſens ſey allein zuverläßig: man könne ſich nur von geiſtigen Weſen einen Begriff machen, aber von körperlichen gar nicht. *) Der P. Malebranche baute darauf den Satz: Nous voyons toutes choses en Dieu. Er ſagt nichts als der Glaube könne uns von der Würklichkeit der Körper überzeugen, und die Idee von Materie erhielten wir von Gott. Berkeley wollte zeigen, daß Gott uns nicht täuſche, wenn auch keine Materie exiſtire, denn es exiſtire allerdings etwas außer uns, nämlich die göttlichen in unſerm Geiſte würkenden Ideen. Er läugnet alſo eigentlich das Daſeyn der Körper nicht; ſondern will nur nicht einräumen, daß es durch unmittelbare Wahrnehmung erkannt werde. Das Gegentheil iſt die Behauptung des Realiſmus. Die Gründe des erſteren

*) Cartes Princip. Philoſ. Malebranche Récherché de la Vérité. p. II. L. III. Ch. I.

ren sind kürzlich diese. Ich kann nur eigentlich meine eigene Existenz, und das, was in mir selbst ist unmittelbar wahrnehmen. Das was außer mir ist, kann nicht unmittelbar in das Bewustseyn kommen; sondern allenfalls nur durch die Würkung die dasselbe auf mich hervorbringt. Diese Würkung aber ist eine bloße Modifikation meines inneren Sinnes, und ich schließe oder denke ihre Ursache die außer mir seyn soll, nur hinzu. Denn das Aeußere ist nicht in mir und kann nicht als solches in meine Apperception kommen. Nun ist aber der Schluß, von einer gegebenen Würkung auf eine bestimmte Ursache, jederzeit unsicher; weil es mehrere Ursachen von ein und eben derselben Würkung geben kann. Ob also das Aeußere (der Körper) die einzige, wahre und alleinige Ursache, die nächste oder entferntste davon sey, das bleibt jederzeit zweifelhaft, Es bleibt zweifelhaft, ob die sogenannte äußere Wahrnehmung nicht etwa blos ein Spiel des inneren Sinnes sey. Der Idealism ist aber entweder ein transcendentaler, oder ein empirischer. Der transcendentale Idealism sieht die Dinge in der Sinnenwelt, die Körper, als bloße Erscheinungen, nur als bloße Vorstellungen an, und nicht als Dinge an sich selbst, so wie er auch Zeit und Raum nur für Formen unserer sinnlichen Anschauungen hält, nicht aber für vor sich gegebene Bestimmungen oder Bedingungen von Objekten, als Dinge an sich. Er wird auch kritischer, formeller Idealism im transcendentalen Verstande genannt. Der empirische Idealism bezweifelt die äußere Erscheinung der Körper im Raume als Gegenstände des äußeren Sinnes. Er wird auch materialer, oder kartesianischer Idealism genannt. Der transcendentale kritische Idealism ist die Behauptung der kritischen Philosophie; weil Raum und Zeit nicht Dinge an sich, sondern nur Formen der Sinnlichkeit sind. (S. Anschauung.) Von diesem kritischen

Idea=

Idealiſm unterſcheidet Fichte noch den ſeinigen, welcher zwar auch der kritiſche iſt, aber, da die Wiſſenſchaftslehre des H. Fichte nichts anders als durchgeführter Criticiſmus iſt, ſich dadurch von dem Kantiſchen unterſcheiden ſoll, daß er um einige Schritte weiter gehet. „Kant, ſagt Fichte, erweiſt die Idealität der Objekte, aus der vorausgeſetzten Idealität des Raums und der Zeit: wir werden umgekehrt die Idealität der Zeit und des Raums aus der erwieſenen Idealität der Objekte beweiſen. Er bedarf idealer Objekte, um Zeit und Raum zu füllen; wir bedürfen der Zeit und des Raums um die Objecte ſtellen zu können. Dabei unterſcheidet Fichte noch den qualitativen und quantitativen Idealiſm. *) Dieſer iſt der, der etwas an ſich geſetztes aufhebt. Dieſer, der ſich urſprünglich eine beſchränkte Quantität ſetzt.

Der Realiſm zerfällt gleicher Geſtalt in tranſcendentalen und empiriſchen. Die Behauptung des erſtern iſt dieſe: die Körper, oder überhaupt die äußern Dinge der Sinnenwelt, ſind etwas an ſich ſelbſt, ohne alle Beziehung auf die Sinne, im Raume befindliches; weil der Realiſt Zeit und Raum ſelbſt nicht für ſinnliche Formen unſerer Anſchauung, ſondern für etwas an ſich (unabhängig von unſerer Sinnlichkeit) gegebenes hält. Er wird auch tranſcendentaler Dualiſm genannt. Der empiriſche Realiſm geſteht der Materie oder dem Körper, als Erſcheinung, eine Wirklichkeit zu, die nicht geſchloſſen werden darf, ſondern unmittelbar wahrgenommen wird.

Daraus folgt: der tranſcendentale kritiſche Idealiſt iſt ein empiriſcher Realiſt, d. i. wer da behauptet, daß die

*) Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre. S. 136. 138.

die Körper blose Erscheinungen sind, der kann ihr Daseyn nicht nur nicht bezweifeln, sondern ist von ihrer Existenz eben so gewiß überzeugt, als davon, daß er selbst existiret. Denn er nimmt das Daseyn der Materie auf das Zeugniß seines Selbstbewustseyns als gewiß an. Er schließt nämlich so: ich bin mir bewust meiner Vorstellungen; also existiren diese und ich selbst, der ich diese Vorstellungen habe. Nun sind aber äußere Gegenstände, die Körper, blose Erscheinungen, mithin eine Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind, von ihnen aber abgesondert, nichts sind. Also existiren eben sowohl äußere Dinge, Körper, als ich selbst existire. Nur mit dem Unterschiede; daß die Vorstellung meiner Selbst, als des denkenden Subjekts, blos auf den innern, die Vorstellungen aber, welche ausgedehnte Wesen bezeichnen, auch auf den äußern Sinn bezogen werden. Er braucht hier nicht zu schließen, von der Wirkung auf eine Ursache; sondern ist sich der Wirklichkeit seiner Vorstellungen von Körpern als Erscheinungen durch sich selbst bewust. Mithin ist der transcendentale Idealist ein empirischer Realist, und gesteht der Materie als Erscheinung, Wirklichkeit zu, die nicht geschlossen werden darf, sondern unmittelbar wahrgenommen wird. (Vergl. den Art. Idealismus.)

Diesem Zufolge ändert sich nun auch der Begrif von Körperwelt und Körperlehre. Der kritische Idealism hält die Körper für Erscheinungen und gesteht, daß ihm das intelligibele Substrat, oder der Grund der äußern Erscheinungen gänzlich unbekannt ist, ob es ausgedehnt, undurchdringlich ꝛc. sey, wenigstens nicht so, wie es die Erscheinungen sind. Ihm ist daher die Körperwelt der Inbegriff aller Erscheinungen, und Körperlehre, die Physiologie der Gegenstände der äußern Sinne. Er kann hier vieles a priori erkennen, aus dem blosen Begriffe eines ausgedehnten undurchdringlichen Wesens;

Weſens; weil die Erſcheinungen für den äußern Sinn etwas Stehendes und Bleibendes an ſich haben, welches ein, den wandelbaren Beſtimmungen zum Grunde liegendes Subſtratum, und mithin einen ſynthetiſchen Begrif, nämlich den vom Raume und einer Erſcheinung in demſelben an die Hand giebt. Der empiriſche, materiale, karteſianiſche Idealiſm bezweifelt die Körper als Erſcheinungen im Raume, und hält ſie für bloſe Ideen, und mithin die Körperwelt für ein Bindel Ideen. Dem tranſcendentalen Realiſten ſind die Körper etwas an ſich ſelbſt im Raume befindliches, ohne alle Beziehung auf die Sinne, und der Inbegriff derſelben heißt ihm, die Körperwelt.

Unkörperlich im empiriſchen Verſtande heißt, was kein Gegenſtand der äußern Sinne iſt (immateriell). Im tranſcendentalen Verſtande; was an ſich ſelbſt vom Subſtrat der Körper verſchieden iſt *).

Es kann der Idealiſt alſo dadurch nicht widerlegt werden, daß man ſagt: es müſſen Körper außer uns, als Dinge an ſich exiſtiren, weil ſonſt ihre Erſcheinungen in uns, als ihre Würkungen auch nicht vorhanden ſeyn würden; weil es mehrere Urſachen von einer Würkung geben kann, und weil es immer unerklärbar bleibt, wie Dinge an ſich dieſe Würkungen hervorbringen können. Auch kann derſelbe nicht dadurch widerlegt werden, wenn man ſich mit Ferguſon, dem auch Feder gefolgt iſt, **) auf einen Inſtinct beruft, wodurch wir von der Natur angetrieben würden, äußere Dinge in der Körperwelt anzunehmen, noch weniger, wenn man, wie Beattie will, mit demſelben nur ſeinen Spott trei-

*) Critik der reinen Vernunft. S. 367. ff. 373. 376. 369. 28. 490. ff. 26. 342. 357. 370. 379. 383.

**) Renat. Cartesii Princip. phil. S. 2. Amſtelod.

treibt; indem sie sich doch gegen die Dinge in der Körperwelt eben so, wie wir andern betragen, und doch ihnen keine Realität zugestehen wollten. Hingegen behauptet der empirische Realist, welcher ein transcendentaler, critischer Idealist ist, daß unseren äußeren Anschauungen etwas Würkliches im Raume korrespondire. Und obgleich der Raum selbst mit allen seinen Erscheinungen nur als Vorstellung in mir ist, so ist doch gleich wohl in diesem Raume das Reale, würklich und unabhängig von aller Erdichtung gegeben. Er kann mithin die Existenz der Materie einräumen, ohne aus seinem Selbstbewustseyn hinaus zu gehen.

Kontraposition.

S. Conversion. 1. B. S. 740.

Kosmologie.

S. 1. B. S. 774.

Kosmotheologie.

Metaph.

Darunter versteht man die Lehre von dem Daseyn Gottes aus der Zufälligkeit der Welt. Wir haben hievon bereits gehandelt in dem Artikel, Gott, welcher hier nachzusehen ist. II. B. S. 534.

Kraft.

Physik.

Unter diesem allgemeinen Namen versteht man alles das, was Bewegung hervorbringt, hervorzubringen, zu ändern oder zu hindern strebt. Die Natur der Kräfte, so wie der Bewegung ist immer ein unerforschliches Geheimniß. Da indessen jede Aenderung eines Zustandes einen Grund hat, mithin auch jede Entstehung und Veränderung der Bewegung eine Ursache voraussetzt, so behelfen wir uns mit dem Worte: Kraft, um dadurch alle diese Ursachen zu bezeichnen, die wir so oft nennen müssen, obgleich ihre Natur ein unerforschliches Geheimniß bleibt. Eigentlich drückt das Wort, Kraft dasjenige aus was wir in uns fühlen, wenn wir ruhende Körper bewegen, ode bewegte aufhalten wollen. Die Empfindung, die wir alsdann haben, ist jederzeit mit einer Veränderung der Ruhe oder Bewegung des Körpers auf den wir würken, begleitet. Wir können uns nicht enthalten, das, was in uns ist, für die Ursache dieser Veränderung anzunehmen. Sehen wir ähnliche Veränderungen ohne unser Zuthun erfolgen, so sind wir geneigt, eine ähnliche Ursache davon, eine Kraft außer uns zu vermuthen. Man sieht leicht wie undeutlich diese Vorstellung ist. Wenn daher der Metaphysiker die Kraft erklärt durch ein Princip der Handlungen (vis est principium actionis) so sind wir dadurch um kein Haar klüger. Inzwischen giebt dieses doch einen bequemern Namen für die Ursache einer Würkung. So sagen wir daß unsere Hand Kraft anwende, um Körper zu bewegen, wir schreiben dem Stoße des bewegten Körpers gegen andere eine Kraft zu, und nennen die Schwere, die die Körper fallen macht, die Cohäsion, die der Trennung der Theile widersteht, u. s. w. eine Kraft.

Da wir die Kräfte nicht anders als aus ihren Würkungen kennen, so kann auch ihre Größe nicht anders, als durch die Größe ihrer Würkungen bestimmt werden. Wir nennen also eine Kraft doppelt so groß als die andere, wenn sie unter eben den Umständen eine doppelt so große Bewegung hervorbringt. Nach den verschiedenen Würkungen die die Kräfte hervorbringen, hat man sie auch mit verschiedenen Namen belegt.

Absolute Kraft heißt diejenige, welche in einem Körper unaufhörlich und immer gleichstark würkt, er mag ruhen oder sich bewegen. Eine solche Kraft ist die Schwere, welche den Körper, er sey in Ruhe oder in Bewegung keinen Augenblick verläßt, und ihn immer mit gleicher Stärke fortzutreiben sucht. Die Würkung einer solchen Kraft ist, wenn der Körper durch ein Hinderniß aufgehalten wird, ein ununterbrochener Druck, wenn er aber frei ist, eine beschleunigte Bewegung.

Der absoluten Kraft wird die relative entgegengesetzt, und ist eine solche, welche anders in den ruhenden, anders in den verschiedentlich bewegten Körpern würkt. Z. B. die Würkung der Hand, die eine Kugel fortschiebt, und dabei immer einerlei Geschwindigkeit behält. Anfänglich bringt die Hand viele Veränderungen in dem Zustande der Kugel hervor. Sie erzeuget Geschwindigkeit, wo vorher keine war. Zuletzt nimmt die Hand die Geschwindigkeit der Kugel selbst an.

Anziehende Kraft, nach welcher die Körper zu gegenseitiger Annäherung streben. S. 1. B. S. 325. Ausdehnende Kraft, die Elasticität flüssiger Körper, welche in einem engern Raume zusammengedrückt, sich wieder ausbreiten, und das Hinderniß, welches sie einschränket, zu bewegen streben. Beschleunigende Kraft, die Stärke derjenigen Kraft, welche in jedem einzelnen Theile der Masse würkt. Bewegende Kraft, das Bestreben mit welchem ein ruhender Kör-

per

per das Hinderniß, auf das er drückt, oder ein bewegter Körper den andern, dem er begegnet in Bewegung zu setzen sucht. Hierher gehöret die Kraft des Menschen, der Thiere, des Wassers, des Windes, des Feuers, der Gewichte und der Elasticität. Centralkraft, Centrifugalkraft. 1. B. S. 676. f. Kraft der Trägheit, des Wurfs, lebendige Kraft, die mit würklicher Bewegung verbunden ist, todte Kraft, die nur strebt, Bewegung hervorzubringen, ob sie gleich in der That keine erzeugt. Retardirende Kraft; wenn sie nach einer der würklichen Bewegung des Körpers entgegengesetzten Richtung würkt, und daher die Geschwindigkeit dieser Bewegung verändert. Schwerkraft, Gravitation, wo entfernte Körper sich einander näheren, oder zu nähern streben. So fällt ein freigelassener Körper lothrecht gegen die Erde, das Wasser der Erdkugel erhebt sich gegen den Mond. Veränderliche Kraft, wenn ihre Beschleunigung nicht in allen Stellen des Weges, durch den die Masse bewegt wird, gleich stark bleibt. Das Gegentheil ist eine unveränderliche, gleichförmige Kraft. Dieses sind nur die vorzüglichsten Namen der Kräfte. Ihre weitere Ausführung findet man in Gehlers physical. W. B. und jede unter ihrem besondern Titel.

Die Metaphysiker haben durch ihre Versuche die Kräfte der Dinge zu erklären, noch deutlicher bewiesen, daß wir von den Kräften an sich, abgesondert von der Erfahrung, nichts wissen. Zwar giengen sie mit den Physikern von der Erfahrung aus, suchten aber den Begriff transcendent zu machen, um ihn in der Lehre von Dingen überhaupt brauchen zu können. Sie geben uns verschiedene Erklärungen von Kraft, welche aber am Ende auf eins hinauskommen. Kraft, sagen sie, ist das, was den Grund der Würklichwerdung eines Dinges in sich faßt; was Veränderungen hervorbringt; das Kom-

plement der Möglichkeit; Prinzip der Handlungen (principium fiendi actionum; was Accidenzen hervorbringt u. s. w. Aus diesem Begriffe analysirten sie nun das wieder heraus, was sie erst hineingelegt hatten, und so wurde diese Lehre ein Stück der Ontologie. Da eine Kraft der Grund oder die Ursache von etwas ist; Ursachen aber entweder zureichende, oder unzureichende Ursachen sind, so waren auch Kräfte theils zureichende, theils unzureichende. Eine unzureichende Kraft, war die blose Möglichkeit zu würken, (vis in actu primo) die zureichende aber, eine würkliche Kraft in ihrer Würksamkeit (vis in actu secundo). Hier gab es nun schon Streit. Eine blos mögliche Kraft, sagte man, ist ein Begrif ohne Realität. Alle Kräfte sind thätig, und es ist alles lebende Kraft. Denn sie sind der eigenthümliche Charakter der Substanzen, welche durch ihre Undurchdringlichkeit und Resistenz, wodurch sie ihren Ort schützen, und ihr Daseyn eben beweisen, dieselben ankündigen, sie sind Theile des Weltganzen, welche vermöge des kosmischen Real- und Caussalzusammenhangs auf einander und in einander würken müssen. Nicht würken, heißt, nicht seyn. Es ist also in der Welt alles Leben, That, Würken, Handeln. Daran war die Verwechselung der Begriffe von unzureichender Kraft mit einer Kraft in actu primo schuld, ingleichen von Kräften in abstracto, mit Kräften in concreto.

Eine Kraft, die keiner Hülfe bedarf um sich würksam zu beweisen, und durch die blose Entfernung der Hindernisse würksam ist, war eine thätige Kraft, Conatus, zum Unterschiede der blos leidenden, welche ein fremdes würkendes Princip bedarf. Diesen Unterschied machte auch Leibnitz in act. erud. anno 1604. Differt vis activa a potentia nuda vulgo scholis cognita, quod potentia viva Scholasticorum seu facultas, nihil aliud est, quam propinqua agendi facultas, quae tamen alie-

na

na excitatione, et velut stimulo indiget, vt in actum transferatur. Sed vis activa actum quendam seu ἐντελεχειαν continet, atque inter facultatem agendi actionemque ipsam media est, et conatum involuit, atque ita per se ipsam in operationem fertur; nec auxiliis indiget, sed sola sublatione impedimenti.

Diese Lehre wurde nun auf die Dinge überhaupt angewendet. Da ein jedes existirendes Ding eine Kraft setzte, so gab es so viele Dinge als Kräfte. Also entia activa, passiva und activo — passiva. Wobei darüber abermals gestritten wurde, ob es in der Natur blos leidende Dinge gebe, und ob man dergleichen vorzeigen könne.

Jetzt fragte es sich nun weiter: wenn Kräfte der eigenthümliche Charakter der Substanzen sind, sind die Substanzen die Subjecte von diesen Kräften oder nicht? Daß die Substanz das Subject der Kraft sey, erklärten einige für eine Scheinidee der Phantasie, aus folgendem Grunde, weil man sonst annehmen müße, daß das Subject, die Substanz, wiederum ein Zusammensein von Attributen und einer würkenden Kraft, oder etwas von Kraft ganz unterschiedenes seyn müsse. Im ersten Falle bedürfe es wiederum eines Subjects, worinne es seine Subsistenz habe — und sofort bis ins Unendliche. Im andern Falle wäre es nichts. Denn was gar keine Bestimmung, Attribute hat oder Kraft ist, folglich nichts würkt, ist Nichts. *) Dagegen nimmt Crusius besondere substanzielle Subjecte an. (S. Metaph. §. 20. ff. §. 62. ff.) Die erstern musten also behaupten, daß die Substanz die Kraft selbst sey.

*) Loke de J. H. L. II. Cp. XXIII. Baumgarten Metaph. 132. Platner Aphorism. 1. Th. S. 274.

Wir nehmen nun in und bei den Subſtanzen mancherlei verſchiedene Würkungen wahr, und da wir gewohnt ſind von den Würkungen auf die Kräfte zu ſchließen, ſo folgte von ſelbſt, daß in einer Subſtanz mehrere Kräfte vorhanden ſeyn können. Wie läßt ſich aber unter dieſen Einheit denken, muß man in den Subſtanzen nur eine Grundkraft annehmen, welcher die übrigen als untergeordnet zu denken, oder kann man mehrere Grundkräfte neben einander beſtehen laſſen? Das letzte nahm Cruſius an, beſonders im geiſtigen Weſen. Das erſte haben Leibnitz, Eberhard und Tiedemann behauptet, welche die Vorſtellungskraft als Grundkraft annahmen, welchen auch Platner folgt, ingleichen Helvetius, welcher alle Seelenkräfte auf die Empfindung zurückführt. Ihn hat Ploucquet widerlegt. Die Gründe dieſer Philoſophen ſollen in dem Art. Seele, angeführt werden. Eberhard macht die Denkkraft zur Grundkraft der Seele, alles übrige iſt Anwendung derſelben auf verſchiedene Objecte nach verſchiedener Art, und bekommt nur verſchiedene Namen. Platner, welchem Subſtanz und Kraft eins iſt, konnte nicht anders, als deswegen nur eine Grundkraft annehmen, weil er ſonſt in einer Subſtanz eben ſo viele Subſtanzen würde bekommen haben, als Grundkräfte in derſelben geweſen wären. Daher nennet er auch eine Subſtanz ein Syſtem unzertrennlich verbundener, einer Grundkraft untergeordneter Kräfte, und die Grundkraft iſt ihm das Subſtanzielle im engeren Verſtande. Alle untergeordneten Kräfte einer ſolchen ſubſtanziellen Grundkraft würken beſtändig, denn ſonſt würden ſie aufhören zu ſeyn, weil Kraft ohne Würkung ein Begrif ohne Realität iſt, wie dieſes auch Leibnitz behauptete; aber ſie würken nicht immer auf ein Object zuſammen gehalten, und alle einfache Subſtanzen eines Körpers würken beſtändig gleich ſtark, aber nicht beſtändig gemeinſchaft-

schaftlich in einer Richtung. (Philos. Aphorismen 1.Th. S. 280.)

Das Endurtheil über die Grundkräfte mag die critische Philosophie aussprechen. Die Idee einer Grundkraft ist ein Problem einer systematischen Vorstellung der Mannigfaltigkeit von Kräften. Ob es dergleichen Grundkräfte gebe, kann die Logik nicht ausmitteln. Aber das logische Vernunftprincip, der Erkenntniß systematischen Zusammenhang zu verschaffen, erfordert diese Einheit, so weit als es möglich ist zu Stande zu bringen, und jemehr die Erscheinungen der einen oder der andern Kraft, unter sich identisch gefunden werden, desto wahrscheinlicher wird es, daß sie nichts als verschiedene Aeußerungen einer und derselben Kraft seyn, welche komparativ ihre Grundkraft heißen kann. Vergleicht man nun diese komparativen Grundkräfte wieder mit einander, so sucht man dadurch, daß man ihre Einhelligkeit entdeckt, einer einzigen radikalen d. i. absoluten Grundkraft nahe zu bringen. Diese Vernunfteinheit ist aber blos hypothetisch. Man behauptet nicht, daß eine solche in der That angetroffen werden müsse, sondern daß man sie nur suchen müsse, um dadurch systematische Einheit in das Erkenntniß zu bringen.

Unterdessen muß doch ein transcendentales Princip diesem logischen Princip vorausgesetzt werden, durch welches eine solche systematische Einheit den Objecten selbst anhängend, a priori als nothwendig angenommen wird. Denn sonst könnte die Vernunft im logischen Gebrauche nicht verlangen, die Mannigfaltigkeit der Kräfte, welche die Erfahrung darbietet, als versteckte Einheit zu behandeln, und sie aus irgend einer Grundkraft abzuleiten, wenn eben sowohl alle Kräfte ungleichartig seyn könnten, könnte ihre Ableitung der Natur nicht gemäß seyn. Das logische Prinzip der Gattungen, welches Identität postulirt, wo man die mancherlei Arten nur

als

als verschiedentliche Bestimmungen von wenigen Gattungen, diese aber noch von höhern Geschlechtern ansieht, würde ganz und gar nicht statt finden, und mithin kein Begrif von Gattung, wenn nicht ein transcendentales Prinzip vorausgesetzt würde, wenn ersteres auf Gegenstände die uns in der Erfahrung gegeben werden, angewandt werden soll. Man setzt also mit Recht voraus, daß diese Vernunfteinheit der Natur selbst angemessen sey. Der Schluß ist also dieser: es müssen in der Natur Grundkräfte seyn; weil sonst das regulative Prinzip der Homogenität, welches Identität postulirt, ganz unnütz und vergeblich seyn würde. So weit die kritische Philosophie.

Da nun aber dieses logische Prinzip, welches Identität postulirt, blos vom regulativen, aber nicht von konstitutivem Gebrauche ist, so begreift man die Verschiedenheit der Meinungen der Philosophen, in der Beantwortung der Frage; welches ins besondere die Grundkraft des Menschen sey? (S. Grundtrieb.) Keiner will dem andern die Ehre zugestehn, den höchsten Standpunkt ausfindig gemacht zu haben, von welchem aus man alles übrige im Menschen ableiten müße: daher die Verschiedenheit der Systeme. So lange diese Bemühungen Philosophie sind, und nur nicht in bloses Phantasiren ausarten, mögen sie immer, wenigstens von guten negativen Nutzen seyn. Die Wahrheit gewinnet immer dabei. Sobald sie aber hyperphysisch werden, und zur Erklärung der Natur etwas annehmen was außerhalb der Natur liegt, und mit dem was man erklären will, nicht mehr nach Naturgesetzen zusammenhängt, zum Trotze aller Kantischen Disciplin der Vernunft: so arten sie in bloses Phantasiren aus, das nicht mehr verdient Philosophie zu heißen. Man glaubt eben so gut das Recht zu haben, die Grenzen der Vernunft zu durchbrechen, als Kant das Recht hatte sie zu stecken.

Kraft-

Kraftmänner.

Anthropologie.

Menschen, die sich rühmen, alles ausrichten zu können, im physischen Verstande, denen, nach ihrer eigenen Aussage, nichts zu schwer ist, die sich rühmen, alles zu vermögen, hören es gern, wenn man sie mit diesem Namen belegt. Aber Kant liest ihnen seinen scharfen Text. Was ist aber, sagt er, von dem ruhmredigen Ausspruche der Kraftmänner zu halten? „Was der Mensch will, das kann er.“ Es ist nichts weiter, als eine hochtönende Tautologie: was er nämlich auf den Geheiß seiner moralisch gebietenden Vernunft will, das soll er, folglich kann er es auch thun, (denn das Unmögliche wird ihm die Vernunft nicht gebieten.) Es gab aber vor einigen Jahren solche Gecken, die das auch im physischen Sinne von sich priesen, und sich als Weltbestürmer ankündigten, deren Rasse aber vorlängst ausgegangen ist.“ (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. S. 38.)

Kreatianer.

Psychologie.

Unter den Vernünfteleyen der rationalen Seelenlehre, war auch die, über den Ursprung der Seelen. Nachdem man einmal festgesetzt zu haben glaubte, daß die Seelen durch Schöpfung aus Nichts entstehen müßten, so fragte man nur, wenn diese Schöpfung vor sich gienge oder vor sich gegangen sey. Diejenigen, welche behaupteten, daß sie schon vor dem Entstehen des Körpers vorhanden gewesen sey, heißen Präexistentianer, auch Kreatianer. Diejenigen, welche behaupteten, daß sie aus den Eltern entstünden, hießen Traducianer und insbesondere Konkreatianer, wenn die Eltern durch Zeugung das ihrige zum Entstehen

stehen der Seelen etwa beitragen sollten. Lauter Hypothesen, worüber die Vernunft nichts ausmitteln, wohl aber beweisen kann, daß es metaphysische Träume sind (S. Psychologie rationale.)

Kritik. S. Critik.

Krieg.

Nat. Recht.

Derjenige Zustand unabhängiger Völker, wo sie ihre Rechte durch äußerliche Gewalt ausführen, heißt der Krieg. Nach Einführung der Staaten kommt auch Niemanden, als freien Völkern oder ihren Regenten, das Recht des Krieges zu, weil sie unter keiner fremden positiven Gesetzgebung, als allein unter den natürlichen Gesetzen, im Verhältniß zu andern Völkern stehen, sie führen daher ihre Rechte durch eigene Gewalt aus. Die gerechte Ursache zu einem Kriege ist allein eine zugefügte Beleidigung, d. i. ein ungerechter Eingriff in die Gerechtsame eines Volks. Eine solche giebt dem beleidigten Volke gerechte Ursache, Krieg anzufangen. Weil überhaupt Zwang nicht eher eintreten kann, als bis eine Beleidigung vorhergegangen ist, oder ganz gewiß bevorsteht. Folglich sind alle Ursachen zum Kriege rechtmäßig, welche entweder aus dem Rechte der Erhaltung, oder des Ersatzes, oder der Sicherheit entstehn. Jedoch darf man nicht eher zum Kriege schreiten, als bis die gütlichen Mittel, die Streitigkeiten zu beendigen, sind versucht worden. Dahin gehören Vorstellungen. Vergleiche, Schiedsrichter, Retorsionen, Repressalien u. s. w.

Der Zweck des Krieges bestimmt seine Rechtmäßigkeit. Ist derselbe die Vertheidigung und Erhaltung in dem

dem Besitze seiner Gerechtsame; so heißt es Vertheidigungs-Krieg (bellum defensiuum.) Ist der Zweck die Schadenersetzung, so ist es ein bellum reparatiuum. Ist es aber eine zuzufügende Beleidigung oder Strafe, so heißt das erstere ein Offensiv-Krieg, und das andere ein Strafkrieg (bellum punitiuum). Nur die beiden ersten Arten sind gerecht; die letztern aber unerlaubt. Man darf nur den Begriff eines Offensivkrieges nicht so bestimmen, daß derjenige, welcher den ersten Angriff thut, zuerst losschlägt, einen Offensivkrieg führe; sondern es kommt blos und allein auf den Zweck an, warum der Krieg angefangen wird.

Man hat noch einen Unterschied des Krieges daher nehmen wollen, ob eine Kriegsankündigung voraus gegangen ist, oder nicht, und hat den erstern ein bellum solenne und den andern ein bellum minus solenne genannt. Allein absolut nothwendig ist die Kriegserklärung nicht, und nur dann erforderlich, wenn man von ihr, als einem gelindern Mittel, Verhütung des Krieges hoffen kann.

In dem Verlaufe des Krieges kann nur Gewalt gegen diejenigen gebraucht werden, die selbst Gewalt brauchen, z. B. der bewaffnete Theil des Volks, das Heer. Gegen Andere gar nicht; es sey denn, daß einzelne im Volke selbst durch eigene Willkühr den Feind beleidigten. Sollten sie aber Handlungen auf Befehl des Staats, zu welchen sie gehören, unternehmen müssen, zu welchen der Staat sie anzubefehlen ein Recht hatte, so können ihnen diese nicht in Rücksicht auf Beleidigung, sondern nur in Rücksicht der Erfüllung ihrer Pflicht gegen den Staat zugerechnet werden. Ist der Krieger entwaffnet, so ist er wegen seiner vorgegangenen gebrauchten Gewalt, nur als ein unwillkührlicher Beleidiger anzusehn, der oft nicht einmal die eigentliche Ursache des Krieges wußte, sondern nur ein Instru-

ment

ment war, den allgemeinen Willen des Volkes auszuführen. Gegen einen solchen darf so wenig Gewalt gebraucht werden, als gegen die übrigen wehrlosen Unterthanen, außer daß der Zweck der Sicherheit seine Verwahrung und Gefangenschaft anrathen kann. Jedoch werden diese durch die Gefangennehmung weder Unterthanen noch Knechte. Während des Krieges kann sich der Feind in die Festungen des andern Volks werfen, dieselben in Besitz nehmen, wenn es seine Erhaltung und Sicherheit erfordert; aber ein Eigenthumsrecht bekommt er an den eroberten Sachen nicht. Er kann sie zur Sicherheit und Erhaltung nur zurück halten.

Wenn ein Volk mit dem andern im Krieg verwikkelt ist; so ist es deswegen nicht befugt, andere neutrale Staaten, sofern sie die Neutralität beobachten, zu beunruhigen. Was man von ihnen nothwendig braucht, muß nicht nur bezahlt, sondern auch ohne dringende Noth nicht einmal mit Gewalt gefordert werden. Am allerwenigsten darf ein Volk das neutrale Volk zwingen, von der Neutralität abzustehn.

Da der Zweck des Krieges die Wiederherstellung des Friedens ist, so müssen alle Verträge, welche im Kriege geschlossen werden, gehalten werden. Denn sonst fällt alle Möglichkeit hinweg, zur endlichen Beilegung des Streits zu kommen. Dahin gehören Waffenstillstände, Kapitulationen, Kartelle, Freipässe u. s. w. Es kann daher ein anfangs gerechter Krieg in der Folge ungerecht werden.

Was die Art der Waffen im Kriege betrifft, so haben wir bereits in dem Artikel, Gift im Kriege, geredet. B. II. S. 477. vergl. 376.

Kunst.

Dieses Wort wird theils in subjectiver, theils in objectiver Bedeutung genommen. Subjectiv ist Kunst nichts anders als Fertigkeit eines Menschen, nach wohl überdachten Regeln mit Ueberlegung die freie Ursache von etwas zu werden. Der Inbegriff dieser Regeln ist Kunst in objectiver Bedeutung. So nennet man z. B. die Dichtkunst, Redekunst u. s. w. eine Kunst. Aristoteles beschreibt sie so: Kunst ist eine würkende Fertigkeit, verbunden mit wahrer Vernunft *). Kunst als Fertigkeit ist jeder Zeit etwas gelerntes. Wozu man schon von Natur hinlängliches Geschicke hat, das thut man nicht durch Kunst. So schlucken und kauen wir nicht durch Kunst. Darum paßt das Wort Kunst nur auf die Natur des Menschen, nur er kann Künstler werden. In dieser Hinsicht setzt man die Kunst der Natur entgegen, die ihre Werke nach Naturgesetzen, ohne sie erst gelernt zu haben, hervorbringt. Ingleichen was der Mensch durch Zufall thut, das thut er nicht durch Kunst. Das Etwas, was durch die Kunst hervorgebracht wird, oder die Gegenstände der Kunst können nur veränderliche Naturen, zufällige Dinge seyn. Darum setzt man Kunst und

*) Aristoteles Ethic ad Nicomach. L. VI. C. IV.
Τεχνη ἐστιν ἑξις μετα λογυ ἀληθυς ποιητικη.
Die Stoiker sagten συστημα ἐκ καταληψεων ἐγγεγυμνασμενων προς το τελος ἐυχρηστον των ἐν τω βιω. Sext. advers Log. S. 392. Das hat Cicero so übersetzt: Ars est perceptionum exercitarum collectio ad unum exitum vitae utilem pertinentium (Beim Diomedes de Grammaticis. L. II.
Quintilian institut. Orat. B. II. K. 18. Artem constare ex perceptionibus consentientibus et coexercitatis ad finem utilem vitae. S. Harris Abhandlung über Kunst, Musik, Dichtkunst und Glückseligkeit.

und Wissenschaft einander entgegen. Wahrheit, Wissenschaft, Grundsätze und Beweise, die allgemeinen und intellectuellen Bestandtheile der Dinge u. s. w. können nicht Gegenstände der Kunst seyn. Aber die zufälligen Dinge müssen innerhalb des Würkungskreises menschlicher Kräfte liegen, d. i. der Mensch muß einen Einfluß darauf haben können. Denn zufällige Dinge von höherm Range, z. B. das große Planetensystem, Jahreszeiten, kurz alle höhere Naturen im Universum gehören nicht hieher.

Die Veranlassung zur Kunst, die den Menschen darauf geführt hat, ist der Mangel an gewissen Dingen, die die Menschen für gut halten, die sich auf das Leben desselben beziehen, die sie erlangen können, aber nicht durch ununterrichtete Kräfte. Die zu erlangende Sache muß nicht gar zu leicht möglich seyn, z. B. mit der Hand einem Apfel vom Baume zu brechen. Wo die Natur schon hinlänglich ist, da giebt man sich keine Mühe Künste zu lernen.

Tum varise venere artes: labor omnia vincit
Improbus, et duris urgens in rebus egestas.
Virgil.

In anthropologischer Hinsicht hat man den Ursprung der Künste in dem Menschen selbst gesucht. Die Natur hatte gewisse Triebe und daraus entspringende Bedürfnisse in ihn gelegt, mit deren Befriedigung er sich abgeben mußte. Die Mittel zu dieser Befriedigung, ob sie gleich auf seinen Weg hingelegt waren, sollte er selbst ausfindig zu machen suchen, damit seine Erfindungskraft beschäftiget würde. Diese Bedürfnisse waren, das Bedürfniß der Subsistenz und des Wohlseyns. Er wollte nicht allein seyn, sondern auch wohl seyn, daher das Bedürfniß der Bequemlichkeit und der Auszierung. Die Subsistenz führte die Kunst des Ackerbaues (S. 1. B. S. 117.) herbey. Völker die einen unfruchtbaren Boden bewohn-

bewohnten, bequemten sich entweder nach ihrer Lage, oder lernten dieselbe überwinden. Sie wurden Jäger, oder Fischer. Der Hirtenstand war fast immer mit dem Ackerbau verbunden, sobald derselbe nicht mehr mit der Wanderung von einer Gegend in die andere bestehen konnte. Der Ackerbau machte die Einführung des Landeigenthums nothwendig. Dieses ermunterte zu Erfindungen in andern Künsten. Die, welche kein Land besaßen, legten sich auf andere Künste oder Manufakturen, um etwas hervorzubringen, wofür sie sich die Landproducte kaufen konnten. Das Bedürfniß der Sicherheit, welches in dem Bedürfniß der Subsistenz mitbegriffen ist, nöthigte sie auf einen Zufluchtsort und auf Mittel der Vertheidigung zu denken. Dies gab der Waffenkunst, sowohl was ihre Verfertigung, als was ihren Gebrauch betraf, ihren Ursprung. Eben dies Bedürfniß der Sicherheit nöthigte die Menschen ihre ersten Wohnungen der Hütten und Höhlen, aus Furcht vor wilden Thieren zu verlassen, und auf bequemere zu denken. Das Bedürfniß der Sicherheit, in Verbindung des Bedürfnisnisses der Bequemlichkeit und Auszierung gab der Baukunst ihren Ursprung, was nämlich ihren Keim betrifft, wie sichs von allen Künsten versteht. Das Bedürfniß der Auszierung und Bequemlichkeit führte Manufakturen und unzählige andere Künste herbey, welche zu ihren Begleiterinnen die Kunst der Handlung, die Rechenkunst und Schiffsbaukunst ꝛc. hatten. Der Handel beschäftigte den Fabrikanten, den Faktor, den Fuhrmann, den Kaufmann, der Krämer u. s. w. Es bot immer das eine dem andern die Hand.

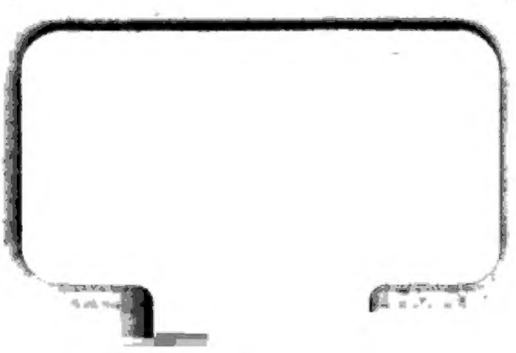
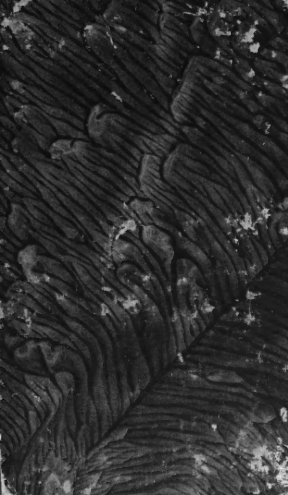
Ende des zweiten Bandes.

Druckfehler.

S. 2. Z. 18. für A ſicht, lies Abſicht.
— — — 28. für verbrauchiche, l. verbrauchſliche.
— 19. — 4. für Geſchäfte, l. Geſetze.
— 24. — 25. für Categori, l. Categorie.
— 28. — 19. für transcentalen, l. transcendentalen.
— 59. — 18. für ſyntheriſche, l. ſynthetiſche.
— 74. — 34. für unterſchieden, l. unterſcheiden.
— 75. — 25. für dynamiſche, l. dynamiſche.
— 77. — 21. für Morholf, l. Morhof.
— 81. Note für affectus, l. affectum.
— 88. Z. 21. für Rhaosod, lies Rhapsod.
— 117. — 17. für noch, lies nach.
— 121. — 20. für mimima, lies minima.
— 125. — 4. für Thei, lies Theilen.
— 136. — 14. nach dem Worte Schluß, lies machte.
— 147. — 8. für der, lies oder.
— 152. — 17. nach ſprengen, lies ſie.
— 152. — 19. für Rach, lies nach.
— 155. — 24. für ſignifetur, lies ſingnifer.
— 156. — 13. für Eklipzik, lies Ekliptik.
— 180. — 24. für empiriſche, lies empiriſchen.
— 213. — 17. für unterer, lies unſerer.
— 214. — 20. für der, lies des.
— 217. — 9. für Prolegem, l. Prolegom.
— 238 — 23. für Fatom, lies Fatum.
— 242. — 6. für Attrubute, lies Attribute.
— 251. — 8. für Denn, lies Man muß.
— 110. — 17. für welcher, lies, welche.
— 217. — 16. für nach, lies noch.
— 228. — 26. für Subſitenz, lies Subſiſtenz.
— 238. — 27. für Fatom, lies Fatum.
— 251. — 7. nach dem Worte, Denn, muß eingeſchoben werden, man muß.
— 301. — 14. für Vorhererdung, lies Vorherverordnung.
— 389. — 23. für eine, lies einer.
— 393. — 5. für nomini, lies nomine.
— 393. — 26. für Erfindung, lies Empfindung.
— 412. Anmerk. ** für de Bos, lies du Bos.
— 416. Z. 29. für Trages, lies Teages.
— 526. — 4. für undlicher, lies unendlicher.
— 527. — 11. für dieſe, lies dieſes.
— 564. Anmerk. für parim; lies parmi.
— 576. Z. 10. für Streif, lies Streit.
— 603. — 27. für heitzen, lies heißen.
— 603. — 35. für ine lies eine.
— 606. — 20. für Beurheilung, lies Beurtheilung.
— 608. Anmerk. für Phylores, lies Phylonus.
Ebendaſelbſt für vriuſalis, lies vniuerſalis.
— 609. Z. 28. muß das Wort, die, einmal weggeſtrichen werden
— 656 — 2. nach Beſtechung, lies, ſeyn.
— 660 — 23. für den, lies, darin.

Digitized by Google

32101 065975995



Digitized by Google